Verbum Caro

VOLUME XIV (N° 53)

ÉDITORIAL

S'il ne peut être question de faire bon marché de la vérité, il faut cependant affirmer qu'il n'y a pas de vérité sans la charité. Il y a aujourd'hui une exigence première de la charité dans les relations chrétiennes, qui nous conduira à refuser l'attitude tellement facile, et trop conforme à l'homme naturel, qui consiste à se poser comme juge. Sans une conversion à l'amour de Jésus-Christ, comment espérer la transformation intime de nos positions confessionnelles forgées à travers des générations chrétiennes ?

Une part de notre course vers l'unité consistera à acquérir cette ferme espérance : le Seigneur nous conduira à l'unité, Il en a la force. A nous de ne point nous rebeller contre ses moyens.

Déjà, du tréfonds de la conscience de beaucoup, monte la question : faut-il espérer l'unité à tout prix ? Oui, car telle est la volonté dernière du Christ : « que tous soient un... pour que le monde croie ». L'unité visible devient dès lors, non une quelconque aspiration humaine, mais une exigence de la foi. Elle n'est pas motivée par les circonstances extérieures du monde ; elle est obéissance au Christ.

L'attitude intérieure qui permettra cette obéissance nouvelle a sa source dans une vie en Christ. Cette vie ne donne pas une nostalgie sentimentale de l'unité, mais une force virile pour faire tomber en soi les oppositions qui utilisaient tant de nos forces vives.

Aimer l'Eglise comme le Christ l'a aimée, accepter qu'elle ne puisse avancer qu'au travers d'ornières profondes creusées par le péché de ses enfants, par leur esprit de division et de suffisance. L'aimer malgré la médiocrité de certains de ceux qui ont de lourdes responsabilités en son sein. Aimer l'Eglise dans ses membres, dans les meilleurs de ses fils mais aussi dans les plus compromis.

Ainsi chemine l'Eglise du Christ à travers les âges. Elle est vivante dans la mesure où ses institutions sont animées de la charité de ses fidèles. Elle est forte quand ses membres s'arment, jour après jour, de l'infinie patience de la foi. Elle est humble lorsque les siens, loin de la juger avec l'armertume de la suffisance, consentent à l'aimer jusqu'à donner leur vie pour tenter de renouveler aujourd'hui et encore ses institutions.

Toute autre voie ne saurait que conduire à l'esprit de suffisance et de schisme, sans pour autant permettre de redresser les torts des institutions condamnées.

Les jugements prononcés du dehors ne peuvent que durcir et fermer sur eux-mêmes ceux qui se savent jugés. Force nous est de reconnaître que ni la fermeté ni les justes raisons des Réformateurs sortis de leur confession n'ont permis la réforme d'une Eglise dont ils appelaient de toute leur espérance une transformation. Il ne s'agit pas de sous-estimer la nécessité de leurs appels. Ils s'imposaient. Mais, après eux, comment espérer une réforme, si les appels qui viennent de ces chrétientés nouvelles, si vite chargées d'un lourd héritage d'oppositions polémiques, sont dépourvus de tout amour pour la réalité qui se cache dans une tradition même durcie.

Lorsque nos cœurs se vident de toute amertume et se laissent remplir d'une amitié infinie pour le prochain, alors seulement celui-ci peut accepter remarques et enseignements. Quand l'amour du Christ vivant grandit en soi, il devient impossible de placer le prochain sous le poids de la mauvaise conscience, il devient possible d'aimer ceux-là même qui s'opposent. Enfin le chrétien marche en terrain sûr, certain d'être en Dieu.

ROGER SCHUTZ, *Prieur de Taizé* *

* *Vivre l'aujourd'hui de Dieu,* nouvelle édition à l'occasion de la Semaine de prière pour l'unité des chrétiens, Les Presses de Taizé, Taizé-Communauté (S et L).

Le christianisme, religion d'amour

Trois remarques préliminaires :

1. Le titre peut prêter à sourire. Il pourrait préluder à un exposé comparant le "christianisme", religion humaine, aux autres religions monothéistes pour le présenter ensuite comme la plus haute, celle où l' "idéal" de l'Amour est enseigné de la façon la plus absolue. Ce titre rappelle un peu, en effet, le libéralisme d'il y a cinquante ans. Peut-être aurait-il été plus juste d'intituler cet exposé : "Le christianisme, histoire de l'Amour", "réalité de l'Amour" ou "royauté de l'Amour". Gardons pourtant ce mot "religion" qui est équivoque, mais beau ; il souligne fort bien le caractère profondément humain de notre foi chrétienne, ainsi que toute son intensité.

2. Nous devons être extrêmement attentifs à ne pas faire de confusion au nom de l'amour, et réduire ainsi l'amour à quelque vague bonne volonté humaine. Notre devoir est d'exprimer la vérité clairement et sans crainte. Mais plus grand encore que le danger de confusion est celui qui consisterait à connaître sans amour, à étouffer l'amour par des connaissances compliquées, à définir la vérité sans assez d'humilité ou à croire que tout est dans la connaissance : "La science enfle, c'est l'amour qui édifie" (1 Cor. 8.2). Rappelons-nous que notre "religion" est avant tout religion d'amour.

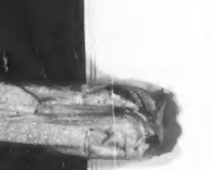
3. Il faudrait que ce titre — peut-être un peu malheureux — nous apprenne à juger les autres confessions sur l'amour, à discerner dans leurs expressions leur amour de Dieu et à se réjouir de la façon dont d'autres témoins du Christ ont parlé de l'amour et l'ont vécu. Le jugement que nous portons sur les théologiens catholiques romains, par exemple, conclut parfois si vite à une certaine présomption humaine chez eux. Essayons de pénétrer leur pensée jusqu'au point où nous saisirons leur amour de Dieu, de son œuvre et des hommes. Comprenons saint Thomas d'Aquin ("le docteur de la miséricorde") dans toute sa reconnaissance au Créateur et dans son amour qui veut *tout* espérer. Et que d'autres se réjouissent de la façon merveilleuse, si peu moraliste, si moderne, si virile, dont Luther parle de l'amour. Peu d'auteurs

ont aussi bien compris combien l'amour de Dieu est gratuit et combien notre amour (notre pardon) est un miracle de Dieu dans notre vie. Et qui n'est ému devant les pages où Calvin parle de la contemplation du Christ et où transparaît tout son amour du Christ ? — Il ne s'agit vraiment pas de confusion au nom de notre "religion" d'amour, mais en tant que chrétiens nous devons aux autres de les comprendre dans leur amour. Avant de juger, discernons dans les expressions des autres confessions tout leur amour. Ne disons jamais de façon exclusive et supérieure : "moi je suis au Christ" (1 Cor. 1. 12). Quel amour les autres ne portent-ils pas au Christ !

En quatre méditations, suivons le développement de notre "religion" touchant la révélation de l'amour.

1. Le mystère de l'Avent

Dans l'Ancien Testament, le Roi-Messie est souvent décrit comme un roi guerrier qui établira sa royauté par la force des armes et triomphera des ennemis du peuple de Dieu par une victoire sanglante. "Ta main trouvera tous tes adversaires, ta droite trouvera tes ennemis, tu feras d'eux comme une fournaise de feu au jour de ta face..., oui, tu leur feras tourner le dos, contre eux tu banderas ton arc " (Ps. 21). "Tu briseras les nations avec un sceptre de fer, comme vases de potier tu les fracasseras" (Ps. 2 ; cf. aussi les Ps. 18, 110).



Mais dans le même psautier se dessine une autre image : un roi qui "jugera le petit peuple avec justice, qui sauvera les fils des pauvres, qui écrasera leurs bourreaux..., qui délivrera le pauvre qui appelle et le petit qui est sans aide, qui, compatissant au faible et au pauvre, sauvera l'âme des pauvres, rachètera leur âme de l'oppression et de la violence" (Ps. 72), un roi de paix et de justice, un roi pour les pauvres.

Enfin, une fois le peuple de Dieu longuement et profondément humilié par une succession de défaites, sous les règnes de rois insignifiants et surtout durant l'Exil, une fois terriblement mise à l'épreuve cette attente messianique, alors toute cette conception d'un Roi-Messie national et guerrier se purifie et s'approfondit encore : "Ce n'est pas par la puissance, ni par la force, mais par mon Esprit, dit le Seigneur des armées" (Zach. 4. 6). "Voici que ton roi vient à toi, juste et victorieux, humble et monté sur un âne, sur un ânon, petit d'une ânesse. Il supprimera d'Ephraïm (le royaume du Nord) la charrerie et de Jérusalem les chevaux ; l'arc de guerre sera supprimé. Il proclamera la paix pour les nations ; sa domination ira de la mer à la mer et du Fleuve aux extrémités de la terre" (Zach. 9. 9 s). Le Roi-Messie ne viendra pas avec la force des armes de guerre, il viendra comme un roi pacifique, "humble", se remettant entièrement à Dieu et recevant

de Dieu la victoire, "sauvé", comme signifie littéralement le mot que nous traduisons par "victorieux". Il ne s'imposera pas par des moyens qui contraignent, mais tout en ayant l'assurance d'un roi légitime (monté sur un âne, l'ancienne monture des rois) il viendra en roi pauvre et humble. C'est ainsi qu'il "recevra la terre en héritage" (Mat. 5. 5) et qu'il établira sur toute la terre son règne de paix.

Dans ce développement de la conception du Roi-Messie nous touchons à ce qu'on peut appeler "le mystère de l'Avent". Il nous y est révélé le sens de cette longue attente que Dieu impose à son peuple avant d'accomplir ses promesses. Pour commencer, il y eut ce fait mystérieux que Dieu cédât sa place quand le peuple demanda un roi, bien que ce fût lui qu'ils rejetaient de la sorte, par le refus de son règne (1 Sam. 8. 7). Sa royauté supporta, accepta tout le risque d'une "collaboration" humaine : il se retira, il mit son droit entre les mains des hommes. Tel fut son amour pour eux, telle fut la force de son amour, qu'il put et qu'il voulut prendre ce risque.

Mais il y eut plus encore : il intègre dans son plan de salut cette royauté humaine ; il ne fut pas jaloux de ce roi qui prenait un peu sa place, il l'affermit au contraire par des promesses extraordinaires : le Messie-Sauveur serait de la lignée de David. Cependant, une longue histoire d'échecs et de souffrances, d'attente et d'obscurité, doit apprendre à son peuple de quelle nature sera la vraie royauté messianique et de quelle façon elle s'établira. Pas par la force, ni par la puissance. Ce sera un roi humble, et son règne sera un règne de paix.

Tout ce long chemin de l'Avent devait faire comprendre toujours plus purement l'*amour* de Dieu. Sa royauté est une royauté d'amour ; ce développement en témoigne, et en révèle les aspects. Dieu cède sa royauté directe sur son peuple, mais sans retirer son amour et sa fidélité : il les attache au contraire encore plus fermement à David et à sa postérité. Seulement il faudra un temps très long et plein d'épreuves pour accorder la conception de cette royauté au diapason de son dessein d'amour.

2. La venue du Christ

Jésus a accompli la prophétie de Zacharie (Mat. 21). Il n'est pas venu comme un roi politique et national, il ne s'est pas imposé aux hommes par la force, il n'a pas voulu prendre en main le combat de la libération contre les oppresseurs du peuple. Il a "fui" quand on voulait l'enlever pour le faire roi (Jn. 6. 15), il a craint l'attrait qu'exercent les miracles. Il n'a pas voulu profiter de la misère des hommes et s'imposer par l'éclat de ses miracles. "Son royaume n'était pas de ce monde, n'était pas d'ici-bas" (Jn. 18. 36).

Ce n'était donc pas non plus un royaume de l'esprit humain, de la connaissance intellectuelle ou de la morale. Jésus n'était pas comme les Pharisiens, qui mettaient tout leur salut dans la connaissance de la loi, qui écrasaient les hommes par leur recherche de supériorité, par leurs appels à la force morale. La justice de Jésus consistait au contraire à rechercher les plus éloignés, les "derniers", à être avec les pécheurs, les exclus, les pauvres ; sa sagesse, c'était d'être à la hauteur des simples, des enfants.

Il ne fut même pas, comme s'y attendait Jean-Baptiste, le Messie-Juge du Jour de Yahvé, du Jour de la Colère, "tenant en sa main la pelle à vanner, prêt à nettoyer son aire..." (Mat. 3. 12). Non, il a retardé le Jugement, il a voulu lui-même le subir en acceptant de devenir péché. "Voici l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde !" Certes, il est venu accomplir les prophéties messianiques — tous les miracles en témoignent, — mais la vengeance dont elles parlaient aussi, n'était pas encore pour le présent. S'il y eut alors jugement, ce ne fut qu'au sens où beaucoup furent scandalisés par cette plénitude d'amour, par la gratuité de cet amour, par toute sa joie, comme aussi par toute son apparente faiblesse et par sa patience (cf. Mat. 11. 5 s).

Le royaume du Christ n'était pas "de ce monde", ne s'établissait pas par les forces de ce monde, n'était pas de "l'ordre des corps et des esprits", mais de "l'ordre de la charité" (Pascal), d'un ordre *tout autre*. Pourrons-nous jamais assez contempler dans les récits des Evangiles et dans les paraboles cet amour qui recherche ce qui est perdu, mort ; amour qui aide, qui sauve ; amour gratuit qui ne pose pas de condition aux hommes, qui ne les mesure pas selon leur valeur ; amour dynamique qui n'accepte pas les barrières que les hommes se sont faites, qui va vers ceux qui se sont éloignés ; amour joyeux du pardon, amour de compassion, de tendresse, amour qui encourage, qui relève ! Jésus ne veut des hommes qu'une réponse d'amour, de foi, libre, joyeuse. Or, pour la susciter, il n'y a que l'Amour lui-même, l'amour sans compromissions, l'amour "pur", l'amour du pauvre, qui ne s'impose pas, ne juge pas, n'exclut pas. Il ne s'est pas placé au-dessus des hommes, mais parmi eux, parmi les derniers, devenant lui-même enfant, faible, pauvre, condamné. Lui qui donne l'eau vive, demande à boire (Jn. 4) !



C'est ainsi que le Christ a été victorieux, de la victoire "tout autre" de l'amour. Victorieux certes dans les miracles que Dieu lui accorda, mais plus encore dans la joie de ceux qui l'entouraient et qui, en lui, avaient retrouvé la vie, le pardon de Dieu. Mais victorieux surtout quand il prit résolument le chemin de la croix : "j'ai vaincu le monde !" (Jn. 16. 33). Victorieux il le fut, comme l'Evangile selon saint Jean nous le montre dans son langage paradoxal, et comme nous le représentent les crucifix romans, — la tête relevée couronnée d'une vraie couronne royale, — victorieux

il le fut sur la croix, "ayant aimé les siens jusqu'à la fin" (Jn. 13. 1), s'écriant "tout est accompli" (Jn. 19. 30), roi d'amour, ayant accompli la plus grande victoire. Car déjà sur la croix "le Prince de ce monde est condamné" (Jn. 16. 11), là déjà le pouvoir du "*dernier* ennemi" est brisé. Sur la croix nous pouvons déjà lui appliquer les prophéties des psaumes du Roi-Messie guerrier, non pas dans un sens spiritualiste, mais dans un sens très réaliste, dans leur dernière profondeur.

Et maintenant que dans cette suprême victoire de l'amour il donne sa vie, il peut la reprendre, il la reçoit de nouveau ; tel avait été "l'ordre reçu de son Père" (Jn. 10. 17 s).

3. La réalité de l'amour

Ce n'est qu'en ayant présente à l'esprit toute cette histoire de la venue du Christ et de sa mort que nous pouvons comprendre la portée de cette parole de saint Jean : "Dieu est amour" (1 Jn. 4. 8, 16). Car saint Jean n'énonce pas un principe, comme si nous devions soumettre tout ce que nous concevons de Dieu à l'idée que nous avons de l'amour. Non, son affirmation correspond au fait que Dieu a manifesté son amour dans l'envoi du Fils unique et dans sa mort (1 Jn. 4. 9), et qu'il l'a alors manifesté de façon tellement extraordinaire, convaincante et bouleversante, qu'il apparaît maintenant que son être même est amour.

Le même saint Jean connaît la réalité du péché, du jugement et de la colère (cf. Jn. 3, par ex.). "Dieu est amour" n'est pas pour lui une vérité générale, à laquelle on conclut facilement pourvu que l'homme élève suffisamment son esprit, vérité que l'on pourrait faire croire à tout homme sans autre. Non, c'est nous, ses enfants, qui *osons* le dire, qui le savons, car il nous a accordé cette dernière, cette plus profonde révélation de Lui-même en Christ. "Dieu est amour" est la dernière, l'ultime révélation de Yahvé, le Dieu de l'Ancienne Alliance "de grâce et de vérité", Père de notre Seigneur Jésus-Christ. C'est la révélation "dernière", eschatologique de l'action royale de Dieu pour les hommes, pour leur salut. Il en est de même lorsque nous appelons Dieu "Notre Père" : nous devons essayer de garder à ces suprêmes révélations du Nouvau Testament le caractère extraordinaire qu'elles avaient pour les premiers chrétiens.

Cette parole de saint Jean se rapporte donc à l'amour *manifesté* en Christ, à la *réalité* de l'amour que nous avons vue par la foi, au *fait* que Dieu nous a donné la preuve indubitable de son amour quand le Christ est mort pour nous (Rom. 5. 8). Mais alors, puisque cet amour manifesté en Christ fut tout de gratuité, nous pouvons étendre l'affirmation de saint Jean à tout ce que nous mettons en rapport avec Dieu, et en faire notre ferme assurance en toute occasion contre tout doute et toute crainte ("qui nous

séparera encore de cet amour ?") et notre message universel (car si nous, pécheurs, nous pouvons savoir que Dieu est amour, qui alors ne devrait pas le savoir aussi ?). N'a-t-on pas dit à juste titre que la colère de Dieu montre encore sa volonté de ne pas relâcher les hommes (cf. le livre d'Osée, Luc 15. 11-32) ? Et ne savons-nous pas que plus nous croissons dans l'amour, plus nous voyons en tout l'amour de Dieu ? "L'amour parfait bannit la crainte" (1 Jn. 4. 18).

Mais revenons à nouveau à la réalité de l'amour telle qu'en Christ elle fut manifestée sur la terre. Elle constitue l'essence même de la présence du Royaume, telle qu'elle se révèle quand cette présence est dépouillée de toute force et de toute gloire de ce monde et réduite à un homme sur la croix.

En tant que présence du Royaume, cette réalité de l'amour est la réalité décisive de l'histoire du monde, elle est le salut, la vie éternelle. Elle est aussi la réalité la plus forte de ce monde, au sens où la victoire qu'elle remporte est d'un ordre tout autre que celle de nos adversaires : "en tout cela (épreuves, souffrances, etc.) — on pourrait presque traduire : par tout cela — nous sommes survainqueurs (tout autrement vainqueurs) par Celui qui nous a aimés" (Rom. 8. 37 ; cf. C. Spicq, *Agapè*, t. I, p. 254 s). La réalité de l'amour est une réalité de dimensions cosmiques : "... ni hauteur, ni profondeur, ni aucune autre chose créée ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté en Christ" (Rom. 8. 39). Qu'il nous soit donné de "comprendre, avec tous les saints, ce qu'est la largeur, la longueur, la hauteur, la profondeur" et de "connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance" (Eph. 3. 18). Telles sont les dimensions de ce mystère, de la réalité de l'amour. Dans l'univers immense nous n'avons plus rien à craindre.



Depuis la résurrection du Christ cette réalité opère en nous, en ceux qu'elle a saisis ; elle opère à sa façon, ni par la force ni par la puissance, mais en témoignant, en tout ce qui nous arrive d'adversités et de tribulations, de l'amour de Dieu pour nous : "l'amour de Dieu a été *répandu* dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous fut donné" (Rom. 5. 5). Elle opère en nous en triomphant de notre impossibilité de pardonner, de vraiment aimer, et en réalisant en nous les commandements de Dieu : "ses commandements ne sont pas pénibles, puisque tout ce qui est né de Dieu est victorieux du monde" (1 Jn. 5. 4). En tant que présence du Royaume, cette réalité de l'amour est en nous par le Saint-Esprit : elle triomphe en nous de tout ce qui est du vieil homme, elle nous dépouille de tout attachement à nos droits, à la gloire et à la force de ce monde, et en cela même elle redresse les êtres humains que nous sommes, elle donne à notre vie un sens royal, une "loi royale", celle d'aimer (Jq. 2. 8) ; elle accomplit même en nous cette loi et nous parfait ainsi "pour le Jour du Christ" (Phil. 1. 6, 10), "pour que par notre plénitude nous entrions dans toute la plénitude de Dieu" (Eph. 3. 19).

Cette réalité de l'amour, essence de la présence du Royaume, est donc l'essence même de l'Eglise, la racine et la base de sa vie (Eph. 3. 17 ; cf. T.F. TORRANCE, "Le sacerdoce royal", *Verbum Caro* 47, p. 257 s). Nous ne disons pas cela pour spiritualiser la nature de l'Eglise, mais pour toucher à ce qu'il y a de plus profond et de plus simple en elle. Toute sa mission est d'annoncer l'amour de Dieu pour les hommes, et cela de façon très concrète, très incarnée, en les appelant à la foi et à la participation aux sacrements et en leur communiquant ainsi la vie éternelle. Et pour cette mission elle doit vivre intégralement cette réalité nouvelle de l'amour, dans une unité telle que le monde n'en connaît pas, dans une unité "parfaite" (Jn. 17. 23). Tel est le sens royal de l'histoire de l'Eglise : être maintenant déjà par le Saint-Esprit la présence du Royaume dans l'amour, être sur toute la surface de la terre et à travers tous les âges la présence de cette réalité décisive de vie éternelle, de cette seule réalité qui demeure, qui ne passe pas : la réalité de l'amour.

4. Le sens de l'attente

Nous avons vu qu'à sa première venue le Christ n'a pas voulu, de quelque façon que ce soit, s'imposer aux hommes par la force, ni accomplir encore le jugement de Dieu auquel s'attendait Jean-Baptiste. S'il tarde aujourd'hui à revenir, cela procède de ce même amour. Nous aimerions qu'il revienne tout de suite pour nous délivrer, pour nous justifier dans notre foi en lui, dans notre attente. Tout notre cœur crie : "Viens, Seigneur Jésus, viens bientôt". Et pourtant s'il tarde, c'est encore par amour. Il veut encore sauver les hommes par la rencontre de l'amour, il veut encore remplir notre temps de la présence de son amour, il veut encore retarder le jugement. Il semble qu'il n'est pas encore arrivé à la pleine stature d'homme parfait, à "sa plénitude" (Eph. 4. 13) : il en est encore qui doivent lui être incorporés dans notre temps et dans des temps à venir peut-être ; l'Eglise doit encore croître tout au long de notre siècle, croître dans le Christ, vers la plénitude du Christ. Dans son retard nous pouvons donc aussi percevoir un dessein d'amour pour l'Eglise.

Pensons à nouveau aux prophéties du Roi-Messie guerrier. Certes elles devaient s'accomplir dans une victoire de "l'ordre de la charité". Mais elles orientent en même temps notre esprit vers le jugement à venir (cf. 2 Th. 2. 8 ; Ap. 19. 11-15). Elles nous montrent tout ce qui constitue l'arrière-fond de la première venue du Christ, elles nous préservent d'oublier le sérieux de cet amour, tout son prix, sa "réalité". Et cela non pas pour nous enfermer dans une jouissance égoïste de cet amour extraordinaire (les *beati possedentes* !) ou dans une propre justice hautaine ("que le monde périsse" !) : une telle attitude témoignerait d'une très mauvaise

compréhension de la portée de cet amour et de la nature de ce jugement. Non, la prise de conscience de l'imminence du jugement et de sa gravité doit rendre notre action et notre intercession plus ardentes encore "pour que le mond croie" ; elle doit nous faire aimer les hommes encore davantage, pour qu'ils soient sauvés. Si le Christ tarde à revenir, à accomplir ces prophéties, ces visions de l'Apocalypse, c'est par ce même amour qui le faisait "porter" tout *notre* châtiment, et c'est dans le dessein d'atteindre aujourd'hui encore, par notre "collaboration", les hommes qui l'ignorent, qui n'ont pas goûté son amour.

Est-il possible de faire un pas de plus et dire que c'est aussi pour nous conduire à un amour toujours plus total, toujours plus conséquent ? Le sens de notre attente serait-il du même ordre que celui du mystère de l'Avent ? Nous avons vu comment Dieu conduisait lentement son peuple, à travers défaites, échecs, souffrances et déceptions, vers une conception plus profonde et plus pure de sa royauté, de la royauté de son Messie. Est-ce aussi le sens de la longue histoire de l'Eglise que de lui faire toujours mieux comprendre ce qu'implique sa vocation d'amour ?

De ce développement à l'intérieur de l'Ancien Testament, nous trouvons en effet un parallèle frappant dans l'histoire de l'Eglise. Autrefois l'on a pu employer les armes, avec un zèle parfaitement sincère, pour l'Evangile du Christ. Pensons à saint Augustin face aux hérétiques : "Forcez-les d'entrer" ; ou à saint Bernard prêchant les Croisades ; ou encore aux cruelles guerres de religion. Actuellement cela nous est devenu impossible. Nous ne le pourrions plus. De plus en plus nous sommes conduits à reconnaître que la seule arme est l'amour. La recherche de l'unité chrétienne nous est presque imposée. Même la polémique entre chrétiens ne nous paraît plus acceptable. Et face au monde non-croyant nous avons pris conscience qu'il fallait absolument que l'Evangile du Christ soit dépouillé de toute compromission avec un système politique ou social, avec la puissance temporelle ; c'est quasiment par la force des choses que nous l'avons appris. "Il supprimera d'Ephraïm la charrerie et de Jérusalem les chevaux", il supprimera les armes que les membres du peuple de Dieu pourraient employer entre eux ou face aux autres peuples. "L'arc de guerre sera supprimé, il proclamera la paix pour les nations", telle sera sa domination, son approche des peuples, sa royauté sur eux. N'était-ce pas cela que nous devions comprendre lentement ? "Ce n'est pas par la force, ni par la puissance, mais par mon Esprit" d'amour, de douceur, de patience et de paix.



Je voudrais relever ici un autre parallèle, de l'histoire de la spiritualité. Je pense à sainte Thérèse de Lisieux dont la spiritualité devrait être au fond très accessible à nous, protestants (cf. B. Miller, *Una Sancta-Rundbriefe,* 13 / 2, p. 81-88). Après ce que tant d'autres grands mystiques de l'histoire de l'Eglise nous

ont enseigné, nous trouvons chez elle une conception extrêmement dépouillée de la vie chrétienne, une conception purifiée jusqu'à la plus profonde simplicité. Tout est dans l'amour ; "l'amour est tout". Plus de mortifications extraordinaires, plus de charismes mystiques ni d'extases, plus d'actions éclatantes, plus de grandes méthodes d'oraison. Tout est dans l'amour, l'amour pour Dieu, c'est-à-dire l'abandon de l'enfant, la confiance totale, mais surtout l'amour du prochain. Cette doctrine constitue un écho étonnamment fidèle de 1 Cor. 13 et de l'enseignement de saint Jean ; elle est d'une simplicité vraiment évangélique. Mais dans ce dépouillement la réalité de l'amour est en même temps comprise dans toute sa plénitude, sa totalité. Nous trouvons chez sainte Thérèse à la fois une ardente "participation à l'Evangile" (Phil. 1. 5), à l'évangélisation, à la mission — tout son désir était de "faire aimer l'amour",— et une conception très profonde et authentique, voire audacieuse, de la grâce — "quand je songe à cette parole de Dieu : je viendrai bientôt et je porte ma récompense avec moi pour rendre à chacun selon ses œuvres, je me dis qu'Il sera bien embarrassé avec moi, car je n'ai pas d'œuvres,... eh bien, j'ai confiance qu'il me rétribuera selon ses œuvres à Lui". Voilà à quel point l'amour était tout ! Jamais cela n'avait-il été affirmé avec autant de simplicité et de dépouillement et avec autant de joie et d'audace. Ce message de sainte Thérèse, nous semble-t-il, est comme une prophétie pour notre temps, un enseignement pour l'Eglise d'aujourd'hui.

Au cœur de cette "vieille Europe" fatiguée, souvent si peu dynamique, ne croyant plus guère en sa mission et portée surtout à conserver les précieuses valeurs d'autrefois, nous, chrétiens, avons été appelés par Dieu à être déjà présence du Royaume dans l'amour, à participer à la seule réalité qui demeure et qui a l'avenir. Cette vocation d'amour ne vient pas d'un idéal humain, ni d'un dernier enthousiasme qui serait encore éphémère. Elle repose bien plutôt sur ce qui est réalité pour nous depuis que le Christ est venu, force en nous depuis qu'il est ressuscité. Selon cette parole de Luther : "Il n'y a d'autre commencement (en notre vie, dans la vie du monde) que si notre Roi vient à nous et commence en nous". Dans notre vocation d'amour, il s'agit de notre participation toujours renouvelée à la royauté d'amour du Christ. C'est ainsi que nous porterons "un fruit qui demeure" (Jn. 15. 16). En Christ nous est donné "l'amour qui ne passe pas" (1 Cor. 13. 8). Hors de lui nous ne pouvons rien faire (Jn. 15. 5).

Notre amour sera donc communion au Christ, amour de miséricorde, d'humilité, de sacrifice. En le suivant nous serons aussi avec les derniers, les faibles, les pauvres, les pécheurs ; nous ne chercherons plus à être au-dessus des autres, plus forts qu'eux, mais tout notre désir sera de les soutenir, de les redresser, de les voir s'épanouir. En suivant le Christ nous serons conduits à un

dépouillement toujours plus grand jusqu'à n'être plus que "victime d'amour" (sainte Thérèse, cf. 1 Jn. 3.16). Telle sera notre croissance dans le Christ, vers sa plénitude. Car cette plénitude implique aussi que nous accomplissions "la pleine mesure de ses souffrances" (Col. 1.24).

Pourtant ce chemin des Béatitudes, de pauvreté et de souffrance, est celui de la "loi royale" : car plus notre amour sera dépouillé, sans compromissions, pur, plus il sera audacieux, courageux, ardent. Notre part sera peut-être une vie très cachée, très monotone, pauvre et faible, mais si déjà seulement l'amour est vécu dans ses simples conséquences, dans un pardon entier, dans l'audace de faire la paix, et dans le courage de refuser "ce qui vient du mauvais" (Mat. 5.37), quelle vie "extra-ordinaire" (Mat. 5.47) ! Dans les exemples du Sermon sur la Montagne (particulièrement Mat. 5.38-42), le Christ n'a-t-il pas voulu nous montrer que l'amour d'un cœur nouveau peut aller jusqu'à des actes vraiment nouveaux, inattendus, audacieux dans toute leur pauvreté ? "L'amour espère tout" (1 Cor. 13.7), l'amour ne peut se résigner devant les anciennes oppositions, si fortes soient-elles, l'amour vit de l'espérance de paix et d'unité, il est donc inventif, dynamique, désarmant. De même que nous avons appliqué les prophéties du Roi-Messie guerrier au Christ sur la croix, appliquons-les maintenant au combat de notre amour, à son ardeur, son courage, sa pureté. Le Christ veut triompher en nous.

Appeler à la croissance dans l'amour ne signifie pas se livrer à un faux enthousiasme, appeler à des actions éclatantes. Il s'agit surtout de prendre toujours plus conscience de la primauté de l'amour (cf. sainte Thérèse). Dans l'amour, patience et espérance vont de pair. "L'amour supporte tout" : les impossibilités de la création pas encore délivrée, les impossibilités de notre propre nature humaine, la nécessité des compromis "par amour". Notre "amour croissant" doit "s'épancher en vraie science et tact affiné" (Phil. 1.9), car l'amour implique l'intelligence, le sens de la mesure, le respect de l'institution. Mais toute cette patience, cette acceptation, cette sagesse doivent être animées par l'espérance, car l'espérance est essentielle à l'amour, si du moins il s'agit pour nous de la *réalité* de l'amour. "La foi est une église, une cathédrale..., la charité un hôpital..., mais sans l'espérance, tout ça ne serait qu'un cimetière" (Péguy). Certes, tout ce qui relève de la patience de l'amour ne peut être négligé et demande notre pleine attention : dans ce monde l'amour se manifeste même parfois *sub contrario*, sous des apparences contraires, dans la justice humaine, dans l'exercice du droit. Cependant nous devons toujours voir tout cela à l'intérieur de l'espérance, car sans elle toute cette patience de l'amour ne deviendrait qu'une fade sagesse humaine. Elle ne sera vraiment force, force dans toute notre faiblesse, que si elle est constamment nourrie par l'espérance.



Les adversités, les déceptions, les souffrances ne doivent pas (au nom de l' "expérience" ou du "réalisme") enlever à l'amour son espérance, sa jeunesse, au fond sa réalité, mais seulement le rendre plus dépouillé, plus humble, plus miséricordieux encore, davantage de l'ordre de la victoire de la croix. Cela vaut pour la vie de l'Eglise, comme aussi pour la vie personnelle. C'est souvent le sens d'une longue attente que de nous apprendre, après que nous ayons ardemment demandé des solutions plus nettes et des victoires plus visibles, que, dans un amour plus pauvre et plus audacieux aussi, il y a un nouveau commencement dans une union toujours plus profonde au sacrifice du Christ.

Plus le Christ tarde, plus il veut nous conduire, nous chrétiens, à vivre pleinement, humblement mais courageusement, sur cette terre assoiffée d'amour, une religion d'amour. Cette vocation nous paraît surhumaine. Elle est en effet la plus haute qui soit, mais elle est souvent vécue de façon très cachée. Elle est de l'ordre du levain dans la pâte et du grain de sénevé (Mat. 13. 31-35). Elle est une grâce.

Quand saint Jacques nous propose le commandement de l'amour, il l'appelle "la loi *royale*", car d'une part, elle est la loi par excellence du *Royaume* de Dieu, celle qui correspond à la révélation de ce Royaume en Christ et que l'Esprit du Royaume réalise en nous, celle qui, contrairement à ce que le monde en pense, nous fait participer à la Royauté de Dieu ; mais d'autre part, sans doute la conçoit-il aussi comme la loi qui *règne* sur toute autre loi, le commandement qui a la primauté sur tout autre commandement.

François Stoop, *frère de Taizé.*

L'attitude chrétienne devant le schisme de l'Eglise

Le sujet qui nous occupe est extrêmement concret [1]. Il ne s'agit pas tant de faire une « théologie du schisme » qu'une « morale du schisme ». Il va falloir décrire ce que signifie, pour la vie de notre foi, le fait que l'Eglise de Jésus-Christ se présente sous l'aspect de confessions diverses et contradictoires, qui toutes se prétendent l'authentique Eglise chrétienne, et qui, de ce fait, dénient avec plus ou moins de rigueur aux autres confessions le droit de revendiquer le titre d'Eglise de Jésus-Christ.

Nous ne sommes donc pas ici pour disserter savamment, et comme du dehors, sur le sens et la portée de la division pour la la doctrine de l'Eglise ; nous sommes ici parce que cette division nous fait mal, parce que nous savons qu'elle compromet la mission de l'Eglise dans le monde, parce que nous mesurons l'ingratitude qu'elle représente à l'endroit du salut, parce que nous sommes certains aussi qu'elle n'est ni fatale, ni sans remèdes, et que nous voudrions savoir quels remèdes utiliser et aussi ce qu'ils coûtent. Je crois qu'il faut que chacun sache, d'avance, qu'ils coûteront très cher, mais la maladie de l'Eglise, son état schismatique, est trop grave pour qu'on recule devant le prix de la guérison...

Le problème est donc en quelque sorte un problème de spiritualité œcuménique, qui nous regarde tous, pour la solution duquel nous sommes tous responsables, qui nous interpelle tous et nous invite tous à nous réengager dans le bon combat de la foi, de l'espérance et de la charité.

Pour mener ce combat — je signale le plan de cette conférence —, il faut rejeter à la fois le défaitisme et l'orgueil confessionnels, pour chercher, au delà du défaitisme et de l'orgueil, des moyens, des méthodes, des remèdes qui pourront hâter le jour où l'unicité du berger se manifestera de nouveau par l'unité du troupeau. Dans une première partie, nous parlerons donc de notre loyalisme confessionnel obligé. Nous prendrons ensuite, dans une seconde partie, en quelque sorte le contrepied de la première partie, pour parler d'une nécessaire mise en question de notre

[1] Conférence prononcée à l'Université de Fribourg, le 19 Janvier 1959, à l'occasion de la semaine de l'Unité.

confession. Enfin, dans une dernière partie, nous verrons ce que nous pouvons et devons faire et ne pas faire immédiatement pour atténuer le schisme et pour préparer le jour où il pourra faire partie à la fois des choses anciennes et des choses passées.

Il n'est pas nécessaire, sans doute, de mentionner que j'aborde ce problème en membre de l'Eglise réformée, ni que dans tout affrontement confessionnel la franchise la plus grande est de mise, même si parfois elle blesse.

Thèse 1. L'existence du schisme nous pousse d'abord a un témoignage confessionnel loyal, car le schisme ne sera pas surmonté par le défaitisme confessionnel.

Par malheur, l'existence du schisme dans lequel se trouve l'Eglise, nous empêche de rejoindre directement la grâce du seul baptême qui nous est commun, et dont nous reconnaissons mutuellement la validité. Nous ne sommes pas incorporés au Christ sans être du même coup incorporés dans l'une ou l'autre des confessions qui se veulent sa seule Eglise. Nous ne pouvons pas être chrétiens, nous ne pouvons pas être catholiques, au sens plein de ce terme, sans l'être en tant qu'orthodoxe, luthérien, réformé, anglican, ou romain. Il serait d'ailleurs théologiquement faux de protester contre cette insertion confessionnelle, car ce serait protester implicitement contre toute la doctrine de l'Incarnation, contre le fait que Dieu nous atteint au niveau de l'Histoire. Ce serait protester aussi contre la doctrine de la Médiation. Il nous faut au contraire bénir Dieu de ce qu'il ait trouvé le secret de nous atteindre, de nous incorporer à son Fils, de nous faire vivre de la grâce de sa Parole et de ses sacrements, en dépit de la brisure de son peuple. On a là le signe peut-être le plus puissant de sa patience et de son espoir. Le signe aussi de sa liberté en même temps que de sa fidélité.

Pour travailler à surmonter le schisme, je crois qu'il faut être libre, sans complexes et sans convoitises confessionnels. Il faut être loyal à l'endroit de la confession dont nous devons bien être membres pour être membres du Christ. Je noterai cinq caractéristiques de cette loyauté confessionnelle indispensable :

I. *Notre loyauté confessionnelle est faite d'abord d'action de grâce.*

Même si peut-être on a *choisi* sa confession, même si, dans tous les cas, on assume le fait d'être chrétien en étant membre de telle ou telle confession, ce choix n'est que secondaire. C'est parce que nous avons été choisis que nous avons été appelés à choisir. Le fait même que nous puissions dire « oui » à notre confession (en dépit des réserves dont nous parlerons dans la seconde thèse)

est la preuve qu'elle a pu être le véhicule de l'élection divine. Dieu ne l'a pas rejetée : sa Parole y est efficace, ses sacrements y opèrent, ses ministres y sont agents de l'histoire du salut, ses élus y donnent l'exemple du pardon, de l'amour, de l'espoir. On peut y être chrétien. Les membres des autres confessions pourront contester beaucoup de choses quant à l'orientation ou à la validité de la vie de la grâce qui s'y exerce ; mais l'efficacité de cette grâce ne pourra pas être contestée. C'est pourquoi la loyauté confessionnelle est faite d'abord d'action de grâce, de reconnaissance envers Dieu de nous avoir parlé, de nous avoir implantés dans le salut, de nous nourrir et de nous aider alors même que nous sommes orthodoxe, luthérien, réformé, anglican ou romain. Car si le schisme est un fait, l'obstination de Dieu de nous atteindre et de nous sauver malgré ce schisme et dans ce schisme, est un fait aussi. Et il faut commencer par lui en dire merci.

II. *Notre loyauté confessionnelle est faite, en second lieu, d'insertion dans une vie paroissiale concrète.*

Si nous remercions Dieu de nous atteindre malgré l'éclatement de son peuple, cette gratitude tournerait court si on n'allait pas, régulièrement, se réapprovisionner à la source de la grâce, si on ne se joignait pas à ceux qui, avec nous, disent merci. Il faut se méfier de ceux qui se prétendent chrétiens sans prendre sur eux les risques d'être paroissiens. Pour que soit retrouvé notre nom dans les livres célestes, il faut qu'il se trouve aussi dans le registre paroissial ; pour avoir sa place à la table du festin messianique, il faut l'avoir occupée dans l'église de sa paroisse ; pour oser espérer vivre éternellement avec les prophètes, les apôtres, les saints et les martyrs, il faut avoir eu la patience, l'humilité et l'amour de vivre temporellement avec des prochains très médiocres du point de vue publicitaire ; pour qu'un jour les élus parvenus à la perfection partagent avec nous leur félicité, il faut avoir partagé notre temps, nos biens, notre toit, nos prières avec ces conjoints, ces voisins, ces mendiants, ces fâcheux, dont nous connaissons si bien les défauts. On est chrétien dans une paroisse (et cela veut dire aussi : dans une confession donnée) ou on n'est pas chrétien.



III. *En troisième lieu, notre loyauté confessionnelle est faite de familiarité avec la tradition propre à notre confession.*

On n'inventera pas l'Eglise unie de demain. L'Eglise réunie que nous espérons tous ne sera pas une nouvelle Eglise, mais la seule Eglise chrétienne dans laquelle l'ordre de l'unité sera mieux suivi. Une nouvelle Pentecôte en effet ne saurait avoir lieu sans une nouvelle incarnation, et l'incarnation du Christ est absolument unique. Cela signifie que l'on ne pourra pas faire abstraction quand on se retrouvera, de l'usure et des déchirures que notre vêtement confessionnel aura subi au cours des siècles ; on ne

pourra pas non plus faire abstraction de ses taches de sang : le nôtre et celui de nos victimes. Nous portons sur nous des traces, des cicatrices, des blessures et des décorations qui prouvent notre histoire. Il faut savoir assumer tout cela pour être propre à affronter le schisme. Il faut connaître notre histoire propre, par quoi j'entends, pour l'Occident et l'Orient, l'histoire depuis le XIe siècle, et pour l'Occident, l'histoire depuis le XVIe. Si, comme nous le verrons tout à l'heure, il nous faut aussi nous pencher sur notre histoire commune, celle d'avant le XIe siècle, nous n'avons cependant pas le droit de nous y réfugier exclusivement, car l'Eglise ne peut pas sortir de l'Histoire sans se suicider. Grégoire VII et Thomas d'Aquin, Luther et Calvin, n'ont pas à disparaître pour nous permettre d'avancer, ni non plus Schleiermacher ou Pie IX : il faut partir de notre passé et, donc, de ce que nous sommes. Et cette tradition confessionnelle propre, il faut savoir l'aimer. L'amour n'est pas aveugle, il n'est pas à l'abri des irritations et des regrets, il n'est pas non plus chauvin : mais il respecte son objet, lui permettant d'être lui-même, disposé à se laisser informer, avertir, encourager, repousser par lui. Il ne faut donc pas s'étonner qu'un des premiers effets de l'œcuménisme ait été une recrudescence confessionnaliste, une redécouverte du passé propre à chaque confession. Méthodologiquement, cette étape était indispensable : nous ne pouvons être pionniers de l'avenir qu'en connaissant notre point de départ. Le jour où Noé a accueilli dans l'arche tout l'avenir du monde, il l'a fait, paradoxalement, en recueillant dans l'arche tout le passé du monde. On retrouve la même chose au seuil des Evangiles de Matthieu et de Luc : au moment où survient Jésus, on lui accroche en quelque sorte, par les listes généalogiques, toute l'histoire d'Israël d'après saint Matthieu, et même toute celle du monde d'après saint Luc.

IV. *Quatrièmement, notre loyauté confessionnelle est faite de fierté.*

Ce que nous avons énuméré jusqu'ici a montré que, quelle qu'elle soit, nous n'avons pas à avoir honte de notre confession. On me pardonnera si j'insiste, mais l'espèce de coquetterie avec laquelle certains protestants se veulent romanisants, ou avec laquelle certains romains se veulent protestantisants, est pénible et désastreuse pour surmonter le schisme. Parce que le complexe d'infériorité qu'une telle attitude dénote, provoque automatiquement une morgue orgueilleuse et propre juste chez le partenaire œcuménique, et c'est la mort d'une rencontre authentique. On verra tout à l'heure le revers de tout ce que nous notons ici, ce qui me permet de n'être à présent pas très nuancé. Je dis donc qu'il faut être fier d'être orthodoxe, luthérien, réformé, anglican ou romain, parce qu'il y a de quoi en être fier. Sans la conscience de la pleine légitimité de cette fierté confessionnelle, aussi para-

doxal que cela puisse paraître, le schisme demeurera ; car il ne sera surmonté que par des renoncements coûteux, mortifiants. Si l'on n'est pas fier de ce que l'on offre en sacrifice, il n'y a plus sacrifice, mais débarras. Or l'unité ne nous trouvera pas au-delà d'une poubelle, mais au-delà d'un autel.

v. *Enfin notre loyauté confessionnelle doit être défensive.*

Nous savons tous, même si nous n'osons pas le dire tout haut, que l'unité ne se fera qu'au-delà des confessions actuelles, et donc qu'il faudra en sacrifier de nombreux éléments. Mais je crois que, dans cette brève morale œcuménique, il importe de dire qu'il nous faut entreprendre les négociations — ou, comme ici ou dans des rencontres analogues, les exercices de négociation œcuménique — avec l'espoir de sauver le maximum de notre position confessionnelle. C'est, pour trois raisons, la seule manière de travailler sérieusement : d'abord parce que c'est la seule qui permette d'éprouver la solidité œcuménique de chaque tradition propre ; ensuite parce qu'elle garantit que l'unité ne se fera pas par la victoire d'une seule confession et la défaite de toutes les autres, mais qu'elle sera pour toutes à la fois une défaite et une victoire ; enfin parce qu'elle est la plus apte à donner à l'unité future une certaine marge de liberté dans les opinions théologiques, dans l'expression de la foi unique selon le génie de chaque nation, dans ce que, jadis, on appelait « les cérémonies ».

Thèse 2. L'existence du schisme nous pousse ensuite à une mise en question consciencieuse de notre confession, car le schisme ne sera pas surmonté par l'orgueil confessionnel.



Nous ne pouvons pas être catholiques, au sens plein de ce terme, sans l'être, avons-nous vu, en tant qu'orthodoxe, luthérien, réformé, anglican ou romain. Nous n'avons ni le droit, ni la possibilité de nous défaire de notre insertion confessionnelle, puisque c'est par elle seulement que nous pouvons être greffés sur le Christ. D'où la nécessaire loyauté dont nous avons parlé. D'où le refus d'un défaitisme confessionnel. Mais — et c'est ce qu'il nous faut développer dans cette seconde partie — nous n'avons pas le droit (alors même que nous en avons la possibilité) de combattre le défaitisme confessionnel par de l'orgueil confessionnel. Celui-ci, autant que le défaitisme, sabote toute authentique tentative de surmonter le schisme. Au cours de cette seconde partie, il s'agit en somme de dire à rebours ce qu'affirmait la première. Je reprends donc les cinq points énumérés tout à l'heure.

I. *Notre appartenance confessionnelle nous appelle d'abord à la repentance.*

La pire aventure qui puisse arriver à la justice divine, c'est d'être métamorphosée en propre justice humaine. Si donc nous avons mille raisons de rendre grâce à Dieu de nous faire vivre, dans notre confession, de son pardon et de sa justice, ce n'est pas parce que nous sommes de telle ou telle confession que cette vie nous est donnée. Il y aurait un crime à remercier Dieu, comme le pharisien, de n'être pas comme les autres parce qu'on s'adonne à telle ou telle pratique confessionnelle précise. La grâce, quand elle est vraiment reçue, engendre non seulement la gratitude, mais aussi la tristesse devant tant d'obstacles qu'on place sur son chemin, et la confusion devant tous les démentis que notre vieil homme lui oppose. Notre bonheur d'être chrétien est tempéré par le malheur de devoir l'être dans la division, et si une solidarité confessionnelle est indispensable pour chaque chrétien, cette solidarité ne s'étend pas seulement à la gloire, mais aussi à ce qu'on sait être la honte de chaque confession. On n'est pas réformé qu'avec Calvin, on l'est aussi avec les libéraux du XIXe siècle. Chaque confession porte en elle des souvenirs que seul le pardon peut rendre supportables. Mais pour l'obtenir, ce pardon, il faut le demander. Dans notre dernière partie, on tâchera d'examiner à partir de quoi cette repentance doit être informée. Si, tout à l'heure, modifiant pour notre propos l'adage anglais : « *Right or wrong my church* », il fallait souligner : « *My church* », maintenant il faut souligner « *right or wrong* », et donc admettre qu'elle contient des éléments non de gloire, mais de honte. Si l'on n'est pas disposé à payer le prix très élevé de la repentance pour ses péchés spécifiquement confessionnels, on n'est d'aucune utilité pour rechercher l'unité chrétienne.

II. *Notre appartenance confessionnelle, en second lieu, nous appelle à battre en brèche tout esprit de clocher.*

On n'est chrétien qu'en tant que paroissien, avons-nous vu ; et notre vraie noblesse est de nous laisser attirer par les choses humbles. Mais il ne faut pas se contenter de la surface de ces choses humbles, autrement on se condamne à l'étroitesse d'esprit. Ici je voudrais dire un mot de ce que, improprement, nous réformés, nommons volontiers la tradition : le consentement à faire ce qu'on a toujours fait, sans plus jamais mettre en question ce qu'on a toujours fait. D'ailleurs, quand on met en question ces habitudes confessionnelles et paroissiales, on s'aperçoit d'ordinaire qu'elles ne sont pas très anciennes et que, fort souvent, elles contredisent directement le projet qu'avaient ceux qui ont donné à nos confessions leur point de départ. En termes positifs — nous y reviendrons aussi — il faut, pour travailler utilement à surmonter le schisme, faire l'effort d'une constante curiosité œcuménique, au plan de la

pensée et de la vie ecclésiale, au plan des hommes, et au plan d'une volonté d'importation, dans nos Eglises, des meilleures obéissances qu'on a pu rencontrer dans telle ou telle autre confession. Il faut vouloir vivre la catholicité *hic et nunc*, et pour cela, le plan paroissial de n'importe quelle confession est actuellement trop restreint, trop fermé.

III. *En troisième lieu, notre appartenance confessionnelle nous appelle à rejoindre la tradition commune à toutes les confessions orthodoxes.*

Cette affirmation est paradoxale, parce qu'il pourrait sembler, à première vue, que notre appartenance confessionnelle nous invite surtout à vivre de la tradition propre à notre confession. Mais ceci serait contraire à la prétention authentique de chacune de nos confessions : chacune, en effet, se veut fidèle à l'Eglise indivise des premiers siècles, chacune veut continuer l'Eglise d'avant le schisme, chacune revendique le titre d'Eglise catholique. A ce propos, on pardonnera au réformé que je suis d'insister un peu, parce que, de toutes les grandes confessions, c'est celle dont je suis membre, qui semble le plus avoir abandonné cette prétention ; celle qui, le plus, paraît s'être contentée de n'être qu'une dénomination. Probablement parce que c'est celle dont les structures ont le moins résisté à l'invasion d'un libéralisme affranchi de toute prudence. Il y a là, dans l'histoire de notre Eglise, un chapître extrêmement triste dont il n'est pas question, ici, de rechercher les causes. Mis qu'on me permette de dire tout crûment que la suspicion dont on a entouré, ailleurs, les Réformateurs, en voulant les faire passer pour des innovateurs (et donc des hérétiques) n'atteint absolument pas l'essentiel de leur ministère. Ils étaient des patrologues d'une profonde érudition, le recours à la tradition de l'Eglise ancienne joue chez eux un rôle déterminant, les confessions de foi qu'ils ont rédigées ou signées condamnent avec une solidarité jamais en défaut les hérésies combattues par les premiers conciles œcuméniques, et il a fallu la lâcheté de la fin du XVIIIe et du XIXe siècles, pour que notre confession cesse de s'appeler « catholique ». La preuve, c'est que le renouveau biblique et dogmatique nous a automatiquement rendu non seulement l'intérêt mais l'amour pour les Pères ; et c'est parce que nous sommes revenus aux Réformateurs que nous sommes redevenus aussi — je crois pouvoir le dire sans orgueil — des partenaires œcuméniques intéressants pour les théologiens des autres confessions.



IV. *Quatrièmement, notre appartenance confessionnelle nous appelle à l'humilité.*

La fierté dont nous avons parlé en même place dans la première thèse, n'est pas l'orgueil. L'humilité n'est pas davantage dans la honte. Mais l'humilité est une vertu essentielle à l'Eglise,

car c'est en étant humble que l'Eglise peut accepter d'être interpellée : par Dieu dans sa Parole, par d'autres confessions, par le monde aussi, en vue d'une obéissance plus fidèle. L'humilité rend en effet possibles les contacts, parce qu'elle permet d'écouter, mais aussi parce qu'elle permet de parler sans d'emblée juger et condamner. Etre capable d'écouter les autres, même s'ils disent des choses désagréables, même s'ils accusent, est un exercice hors duquel l'entretien œcuménique est d'avance voué à l'échec... Mais refuser l'humilité c'est sortir de la place que Dieu assigne à son Eglise, car elle ne peut être colonne et appui de la vérité, qu'en étant servante, et non maîtresse de la vérité. Je pense ici à certains de mes anciens paroissiens, à certains de mes collègues, et je mesure — chacun sans doute pourra en faire autant — combien cette humilité ne peut s'acquérir qu'au prix de douloureux combats. Il est tellement difficile de ne pas basculer, de la fierté confessionnelle légitime et nécessaire, dans l'orgueil confessionnel détestable !

v. *Enfin, notre appartenance confessionnelle nous appelle à mener une offensive contre nos gauchissements confessionnels.*

Dans chacune de nos confessions, il y a des dénis de catholicité, des éléments de vérité désorientés, boursouflés ou atrophiés, et par conséquent hérétiques ; et sur bien des points, nous avons essayé, les uns et les autres, de compenser des amputations par des prothèses que rien ne peut justifier chrétiennement. Le malheur, c'est que la majorité des membres laïcs de toutes confessions imaginent d'ordinaire la force de leur Eglise là où, précisément, elle est la plus faible : le régime démocratico-parlementaire de l'Eglise réformée, ou son laxisme disciplinaire, certaines complicités politiques du catholicisme romain ou le caractère superstitieux de certaines de ses dévotions, etc... Etre d'une confession implique que nous soyons loyaux aussi à l'égard de ce qui nous affaiblit. Pourtant cette loyauté ne nous empêche pas, au contraire, de mettre en doute, d'ébranler, de combattre tout ce qui nous pèse quand on pense à l'Eglise qu'on aime, pour que ces choses changent. L'existence du schisme, si vraiment on le prend au sérieux, nous appelle d'une manière péremptoire à un travail de réformation de l'Eglise.

Avant de poursuivre, jetons un regard sur le chemin déjà parcouru. Nous remarquons maintenant que l'existence du schisme nous contraint à deux attitudes opposées : une attitude de loyauté confessionnelle et une attitude de réserve confessionnelle. Il n'y a pas là duplicité : il y a seulement reconnaissance du fait que le schisme fausse notre situation de chrétien ; nous ne sommes pas seulement dans l'Eglise face au monde, nous sommes encore dans une Eglise face à d'autres Eglises. Ce que

nous avons développé dans la première thèse marque notre attitude vis-à-vis des autres confessions. Là, la loyauté confessionnelle est de mise. Cette sorte de patriotisme confessionnel est la condition même d'un débat fructueux, car c'est la seule manière de refuser des abandons qui ne se justifient pas. Et ce que nous avons développé dans notre seconde thèse marque notre attitude vis-à-vis de notre propre confession. Là, la mise en question confessionnelle est de rigueur. Cette sorte de trahison confessionnelle, si je puis dire, est aussi la condition même d'un débat fructueux, car c'est la seule manière de préparer les abandons qui se justifient.

On conviendra dès lors qu'il n'est pas facile de travailler à surmonter le schisme, parce que d'une manière ou d'une autre, on sera suspecté : suspecté d'intransigeance orgueilleuse de la part des partenaires œcuméniques, et suspecté de vouloir liquider sa propre Eglise de la part de ses frères. Mais je ne vois pas, pour travailler sérieusement, une autre démarche que celle qui se fait sous la menace de cette double suspicion. Je crois que chacun d'entre nous deviendra vraiment utile pour le combat contre le schisme, quand — je parle comme réformé, pour d'autres les termes changeraient, mais le fait resterait le même — ses partenaires œcuméniques diront de lui : « qu'il est réformé ! » et ses coreligionnaires : « qu'il est catholicisant ! ».

Thèse 3. L'existence du schisme nous pousse enfin à détester ce schisme, et par conséquent à chercher les méthodes par lesquelles, au-delà du défaitisme et de l'orgueil confessionnels, il pourra être surmonté.



A Commençons par repousser les tentations de surmonter le schisme par des méthodes défaitistes ou orgueilleuses. J'en vois deux de chaque espèce. Voici d'abord deux tentations défaitistes de surmonter le schisme :

1) La première consiste à ne pas prendre au sérieux les confessions, à les croire toutes bonnes à la condition qu'on les pratique, à partir du point de vue que la seule Eglise qui compte c'est l'*Eglise invisible*, et qu'il est parfaitement possible d'être unis dans cette Eglise idéale tout en demeurant divisés dans les Eglises historiques. Il suffit alors d'un peu de bonne volonté, il suffit de chercher à aboutir à une fédération de confessions différentes et qui demeurent différentes. Le recours à l'Eglise invisible, tout dangereux qu'il soit, le recours au peuple élu dont Dieu seul connait les membres, peut être tout au plus une consolation et une espérance : la consolation et l'espérance que dans le Royaume à

venir, on retrouvera à la même table messianique des hommes et des femmes qu'on ne peut rejoindre maintenant à la table eucharistique. Mais comme méthode œcuménique, le recours à l'Eglise invisible n'est d'aucune utilité, car il postule une ecclésiologie dualiste qui n'est qu'un démenti de la doctrine biblique de l'incarnation et de la médiation. La christologie néotestamentaire interdit cette démarche. L'unité de l'Eglise est une unité organique, ou elle n'est pas celle qu'entend l'Ecriture. Si, peut-être, la fédération des confessions est une première étape nécessaire sur le chemin de l'unité, elle n'est en aucune manière la réalisation, la plénitude de l'unité.

2) L'autre tentation défaitiste de surmonter le schisme, c'est cette sorte de fatalisme qui veut bien de l'unité, mais qui répète à longueur de journées que celle-ci ne pourra être donnée que *ubi et quando et quomodo visum est Deo.* On se débarrasse alors sur Dieu du drame du schisme, on lui dit de s'en occuper tout seul, et on lui concède tout juste que le jour où il aura terminé le plan de ses replâtrages, on acceptera qu'ils nous soient appliqués. Assurément, cette réserve de la liberté de Dieu, dans le problème du schisme et de sa guérison, a quelque chose de vrai ; et il y a une certaine humilité à ne pas vouloir dicter à Dieu le moment, le lieu et le mode de l'unité retrouvée. Il est évident aussi que l'unité ne se fera pas avant qu'il le veuille. Cependant, cette méthode est fausse pour deux raisons principales. D'abord, elle suppose que Dieu ne veut pas encore l'unité, que cette unité n'est chez lui qu'un projet, et que nous n'avons qu'à nous préparer pour le moment où il passera aux actes. Or l'unité, il la veut ici et maintenant, et l'unité qu'il veut — unité organique, respectueuse de la plénitude catholique — le Nouveau Testament nous en montre assez clairement les éléments majeurs. Ensuite, cette espèce de démission œcuménique, en faveur d'un Dieu velléitaire aux projets incertains et aux ordres imprécis, est fausse parce qu'elle oublie qu'il est dans la coutume constante, fidèle de Dieu de ne pas travailler sur terre, sinon par ses serviteurs. C'est nous qui sommes responsables de l'unité de l'Eglise. C'est nous qui aurons à en répondre devant Dieu. Ce n'est pas lui qui doit en répondre devant nous.

Ces deux premières tentations de surmonter le schisme — par l'indifférentisme confessionnel ou par la démission d'obéissance — sont des tentations plus particulièrement protestantes. Les deux autres, relevant moins du défaitisme que de l'orgueil confessionnel, sont des tentations plus particulièrement catholiques.

3) La première, c'est la tentation que par commodité j'appellerais *intégriste* : l'unité sera retrouvée par la résorption dans une seule confession, — qui s'élargira peut-être sans pour autant être atteinte directement — des éléments schismatiques ; c'est le retour à une seule confession et la soumission à cette seule confession. En principe, cette méthode n'exige de repentance que des autres,

parce que l'Eglise qui la défend se prétend non atteinte par les schismes, non faussée par la manière dont, après les schismes, elle a récupéré un certain équilibre ecclésial. Une confession qui s'adonne à ces méthodes refuse par principe d'avoir été mise en question par les schimes. Une unité qui se ferait de cette manière-là, non seulement serait conmpromise d'avance parce que toutes les raisons valables du schisme (et dans un schisme, il y a toujours aussi des raisons valables) se retrouveraient dans la fausse unité retrouvée, mais encore parce que cette prétendue unité, en faisant taire les raisons catholiques qui ont aussi et peut-être surtout motivé le schisme, ne serait pas la vraie unité de l'Eglise chrétienne.

4) La seconde de cette deuxième paire de tentations pour surmonter le schisme, c'est le *prosélytisme,* l'effort pour récupérer un à un les membres d'une autre confession ; avec toutes les méthodes que le prosélytisme peut engendrer : l'intimidation, le chantage, la traduction au plan missionnaire des résultats de la propagande et de la publicité, la persécution. Alors même que le prosélytisme se parera toujours (d'où qu'il vienne) du beau nom de l'amour du prochain, je ne crois pas qu'il puisse être assimilé à l'amour : il comporte trop de calcul et pas assez de respect. Cette tentation — pour toutes les confessions d'ailleurs — va aller croissant, maintenant que les différentes chrétientés confessionnelles se meurent et que, de moins en moins, les traditions régionales et familiales auront la foi pour soubassement sociologique ; maintenant que, de plus en plus, on va pouvoir, hors de toute pression sociale, choisir sa confession comme on choisit son coiffeur ou son boucher. C'est pourquoi il me paraît tellement important de mettre en garde contre ce prosélytisme et ses méthodes publicitaires, contre cette compétition entre les différentes confessions pour conserver leurs membres ou séduire les membres d'une confession concurrente. Je pense que les Etats-Unis d'Amérique, dont le « *way of life* » nous contagionne toujours davantage, nous fournissent ici un exemple contre lequel il faut se mettre en garde. On n'aura pas fait un pas du côté de l'unité quand, comme telle église méthodiste américaine, on placera sur nos lieux de culte des enseignes au néon qui scandent, s'allumant et s'éteignant : « *This may be* your church » ! Sans doute suis-je un attardé, un chrétien de chrétienté. Mais tant que les chrétientés ne sont pas mortes encore, je voudrais que nous ne perdions pas de temps et entreprenions, pour réduire les schismes, des négociations d'Eglise à Eglise, de confession à confession. Car si nous adoptions, pour retrouver l'unité, la méthode d'aller à la maraude des âmes dans les Eglises qui ne sont pas les nôtres, c'est la confession la plus habile, la plus riche financièrement parlant, la moins délicate dans le choix des moyens, qui finira par l'emporter, et cette Eglise, quelle qu'elle soit, n'est pas, dans sa plénitude, l'immaculée épouse de Jésus-Christ.



B Quelles seront, alors, les bonnes méthodes pour affronter le schisme et pour le surmonter ? Certaines de ces méthodes sont essentielles, d'autres sont plutôt provisoires. Commençons par l'énumération de celles-ci, sans nous y arrêter longuement, puisqu'elles vont sans dire. J'en note d'ailleurs trois seulement : la volonté de contact et d'information, des efforts inter-confessionnels communs, le souci de brancher la vie paroissiale sur l'attente de l'unité chrétienne.

1) Les contacts et l'information interconfessionnels sont, pour une grande part, affaire de volonté ; en effet, ils nous détournent de notre paresse à faire de nouvelles rencontres humaines, de cette paresse aussi qui consiste à répéter nos slogans confessionnels respectifs sans les examiner de manière critique. On s'en va répétant que Rome a été percé à jour définitivement par la légende du Grand Inquisiteur des frères Karamazov ou qu'il suffit de lire Peyrefitte pour comprendre le Vatican, que les luthériens n'ont pas de courage civique, que les anglicans sont des ritualistes, que les orthodoxes sont incapables de prendre conscience du monde moderne, que les réformés sont des libéraux ou des anarchistes. Assurément, il y a toujours quelque chose de vrai dans un slogan, comme dans une caricature. Assurément aussi, la caricature a un pouvoir souvent plus révélateur que la photographie. Ce n'est pas une raison pour nous en contenter. Mais cela exige du temps de ne pas s'en contenter, et c'est ce temps qu'il faut être prêt à donner. Travailler à surmonter le schisme prend du temps : pour des rencontres, pour des lectures, pour des voyages.

2) De nombreux efforts interconfessionnels sont possibles déjà, sur le plan de la morale et de la santé publiques, ou de la solidarités nationale et internationale. Il ne faut pas craindre de multiplier de tels efforts, car ils ont une double vertu : d'une part ils nous révèlent bien les uns aux autres, d'autre part ils accumulent, dans nos consciences confessionnelles respectives, des souvenirs communs qui refoulent petit à petit les souvenirs qui nous opposent.

3) Enfin, il est très nécessaire de faire passer jusqu'au niveau paroissial le souci de l'unité chrétienne, par la prédication et l'enseignement, par la célébration de la Semaine de l'Unité, par la cure d'âmes. Non pas pour favoriser un indifférentisme confessionnel — ce qui serait néfaste, en particulier au moment où les mariages interconfessionnels, les mariages bigarrés, comme on disait naguère, ont tendance à se multiplier — mais pour éliminer la haine, les ressentiments et la méfiance.

Mais des mesures comme celles qu'on vient de voir, et dont l'énumération pourrait être poursuivie sans difficulté, ne sont que des préliminaires qui vont de soi. Et ce ne sont pas elles qui remembreront dans l'unité le corps écartelé du Seigneur. Elles ne

pourront guère faire plus que changer le climat schismatique (c'est en ce sens qu'elles sont indispensables). Les mesures qui feront vraiment avancer le problème sont autres. A titre d'exemples seulement j'en note quatre :

4) Il y a d'abord la *prière,* et tout spécialement notre insertion dans la prière sacerdotale du Christ que rapporte le chapitre 17 de l'Evangile selon saint Jean. Si je mets cette mesure dans celles qui permettront de réaliser le dépassement des schismes plutôt que dans celles qui, seulement, créent le climat où le le problème du schisme aura des chances de se résoudre, c'est qu'il me paraît toujours davantage qu'un des grands mystères de la prière, c'est de provoquer la responsabilité de celui qui prie. Quand on adresse à Dieu une requête ou une intercession, on court automatiquement le risque d'être désigné par le Seigneur pour devenir agent de l'exaucement de ce qu'on lui a demandé. Prier engage à travailler dans le sens de notre prière. Telle est peut-être, en définitive, le secret de l'adage *ora et labora.* Prier pour l'unité oblige à rechercher l'unité, a déceler lucidement les obstacles qui l'empêchent, à imaginer les leviers pour écarter ces obstacles, ou les chemins pour les contourner. Rien ne combat la paresse comme la prière, rien n'alimente mieux notre volonté. Rien non plus ne nous arrache davantage notre prétention et notre orgueil et fait de nous des serviteurs. Il faut souhaiter que vienne bientôt le temps où l'on prendra conscience des risques d'obéissance qu'on court en priant pour l'unité : ce jour-là, on verra des miracles.

5) Il y a encore — et cela me paraît essentiel — la *recherche de la norme* qui doit informer et protéger l'unité. La découverte de cette norme est sans doute la plus urgente ; c'est aussi la plus difficile, car c'est sur ce point, en définitive, que porte le schisme : à quoi l'Eglise doit-elle être mesurée pour être vraiment elle-même, car tant que dure l'éon présent, l'Eglise est trop soumise aux pressions du Malin pour être sa propre norme ? Quelle est la règle de la tradition de l'Eglise ? Si je vois bien, la Réforme n'a été, en définitive, rien d'autre qu'un appel adressé à l'Eglise pour qu'elle reprenne au sérieux la décision des Pères de canoniser le Nouveau Testament et d'en faire par conséquent la règle de la tradition ; la Réforme dans son principe, n'a été rien d'autre qu'une volonté intrépide de prendre au sérieux, pour la vie de l'Eglise, ce que l'Eglise ancienne avait fait en limitant le canon. Que je suis réformé ! direz-vous. Et avec raison. Je crois en effet que l'admission de ce principe de la Réforme est la condition même d'un authentique dépassement du schisme et par conséquent d'une redécouverte de l'unité. J'ajoute d'ailleurs (« que je suis catholicisant ! ») que cette prise au sérieux du canon néotestamentaire n'est pas à sens unique, c'est un appel qui nous est adressé à nous réformés autant qu'aux orthodoxes, aux luthé-



riens, aux anglicans et aux romains, et je suis certain que si nous, réformés, prenions au sérieux le canon du Nouveau Testament, il faudrait procéder à une considérable recatholicisation de notre Eglise ! Mais ce n'est pas le lieu de développer cela.

6) Il y a aussi ce que, faute de mieux, j'appelerais le *respect* de ceux que Dieu veut rassembler dans son peuple. Ce respect en effet oblige à envisager une unité qui ne soit pas uniformité, mais plénitude et richesse. Ce respect est compromis par l'existence des confessions. Je prends le problème sur deux plans différents : le plan psychologique et le plan ethnologique. Au plan psychologique, il faut dire que l'Eglise doit pouvoir embrasser dans l'unité des tendances très diverses qui, poussées à l'absolu, deviendraient des hérésies. Il faut que dans l'Eglise puisse se trouver, dans une aise un peu rabrouée par l'humilité, tous ceux qui ont place sur la large plate-forme du Nouveau Testament : ceux qui avec Jacques se méfient qu'un paulinisme exacerbé verse dans la doctrine de Marcion, ceux qui avec Paul tressautent chaque fois que l'homme croit pouvoir trouver ailleurs qu'en Dieu ce qui le justifie et lui donne sa raison d'être, Marthe et Marie, ceux qui collectionnaient les chemises de saint Paul pour chasser leurs maladies, et ceux que le Saint-Esprit rend un peu fous, ceux qui avec Luc se penchent sur le problème social et ceux qui avec Jean trouvent dans la vie liturgique et eucharistique presque toute la félicité eschatologique, ceux qui avec Jacques, frère de Jésus, supportent mal ce qui fait éclater un certain juridisme, et ceux qui ont rendez-vous avec le Jésus des Béatitudes. Au plan ethnologique, il faut que l'unité soit respectueuse du génie, de la richesse de ce que la Bible appelle « les nations », et donc que l'Eglise accepte non seulement partout la même norme pour définir ses dogmes, pour centrer son culte, pour légitimer ses ministres, et pour sauvegarder sa pureté morale, mais encore qu'elle accueille et reconnaisse sur la base de ces dogmes, de ces sacrements, de cette structure et de cette discipline, des dogmatiques, des liturgies, des ordonnances qui pourront considérablement varier. D'où l'on voit la nécessité, pour que l'unité une fois retrouvée soit maintenue, de synodes et de conciles.

7) Il y a enfin une autre mesure encore à prendre pour s'acheminer vers l'unité. C'est une mesure plus directement confessionnelle que les deux premières que nous avons relevées, que la prière pour l'unité et que l'adoption d'une norme reconnue par tous. C'est une mesure *d'importation et d'exportation* œcuméniques. En 1946, M. Visser't Hooft disait qu'il fallait souhaiter aux confessions de sortir de la guerre de position, de tranchées, pour retrouver la guerre de mouvements. Il faut traduire cette image belliqueuse dans les faits. Que Rome nous emprunte un peu de notre souci homilétique, et nous offre un peu de discipline et de spiritualité, que Byzance nous prête un peu de sa joie pascale

dans le culte, que Cantorbéry demande à Wittenberg un peu de paulinisme et nous sous-loue quelques-unes de ses ordonnances de structure ecclésiastique. Qu'on finisse par se ressembler à force d'être libres de se prêter et de s'emprunter ce qui fait notre force et notre joie aux uns et aux autres. Qu'on n'ait pas peur que les autres nous dépouillent en puisant librement chez nous, et qu'on n'ait pas peur non plus d'être des voleurs en puisant librement chez les autres. Ne sommes-nous pas déjà des frères ?

J.J. VON ALLMEN, *Neuchâtel.*



Création et résurrection

Parmi tous les dogmes relatifs aux fins dernières de l'homme, il n'en est pas, semble-t-il, qui se présente comme un paradoxe aussi caractérisé que celui de la résurrection de la chair. Paradoxe pour la pensée scientifique, c'est trop évident : le corps humain est pour elle un composé biologique comme tous les autres, plus complexe peut-être, mais soumis aux lois de désintégration et de dissolution qui sont celles de tous les organismes. Paradoxe aussi pour la réflexion philosophique : ainsi, sous sa forme existentielle, elle prendra volontiers pour thème *l'être-pour-la-mort* ; faisant de chacun de nous des condamnés à mort en sursis, elle tendra à faire apparaître cette angoisse devant la mort comme la composante fondamentale de l'existence humaine. Non pas seulement du dehors, mais par une sorte de nécessité interne, que met en lumière l'analyse, tous les projets caractéristiques de l'activité humaine portent en eux cette limitation et cette finitude essentielles qui les désignent d'avance comme des proies pour le néant. Pas d'autres perspectives pour l'homme que cette néantisation absolue. La contradiction est particulièrement vive sur le point qui nous occupe. Dans la mesure où la "chair" existe en soi, où ainsi elle témoigne d'une extériorité matérielle, par rapport à la conscience et à l'esprit, elle est par la mort rendue pleinement à elle-même. Qu'est-ce autre chose pour elle que la mort, sinon la pureté retrouvée d'une existence en soi sans lacunes et sans failles, celle d'une extériorité absolue par rapport à toute autre chose qu'à soi-même ? Elle rend inconcevable la reprise même de la dialectique illusoire par laquelle l'esprit cherchait à la faire exister pour soi. En ce sens radical, il faut dire que tous les hommes sont mortels. Non seulement l'espérance de la résurrection est un mythe inefficace, elle n'a rigoureusement aucun sens.

Ce qui est peut-être plus singulier que ces conséquences d'un athéisme de principe logique avec lui-même, c'est qu'en fait les chrétiens eux-mêmes, au moins dans notre Occident européen ou européanisé, semblent vivre moins réellement et profondément de l'espérance de la résurrection qu'ils n'ont pu le faire en d'autres temps, à d'autres moments de l'histoire. Sans doute il n'a pas été changé une ligne aux professions de foi ; le symbole des Apôtres et le symbole de Nicée, le symbole *Quicumque* sont toujours récités intégralement. L'enseignement théologique sur les fins dernières continue à faire à la résurrection de la chair la place qui lui est

due. Mais on a l'impression qu'au moins de manière habituelle, cette certitude de la foi n'est pas vécue intensément. On pourrait trouver un signe de cet affaiblissement d'une foi vivante dans le décor dont s'accompagnent d'ordinaire les cérémonies funèbres : le moins qu'on en peut dire c'est que, contrairement à la liturgie des funérailles qui, elle, est toute traversée et illuminée de cette espérance, ce qui ressortit au genre pompes funèbres ne suggère guère la pensée de la résurrection. Mais il y a plus et plus profond. En fait, il semble bien que cette pensée de la résurrection tienne peu de place dans la conception qu'un assez grand nombre de chrétiens se font de l'au-delà. Pour beaucoup d'entre eux, s'ils croient à une survie, c'est de manière assez vague, comme à une existence diminuée, un peu analogue à celle des *réphaïm* du *Schéol*, ou même à celle des ombres de la mythologie païenne. Même lorsque ces conceptions primitives sont dépassées, on peut se demander si ce qui alors tient la première place pour beaucoup de chrétiens, ce ce n'est pas la pensée de l'immortalité personnelle — de "l'immortalité de l'âme" — plutôt que celle de la résurrection. Le dualisme cartésien, la philosophie idéaliste ne sont sans doute pas étrangers à cette situation. Il semble pourtant qu'il faille remonter plus haut, et chercher dans une conception surtout individualiste du salut l'origine de ce recul des perspectives de la résurrection dans la conscience des chrétiens. Il est assez difficile de donner des dates. De manière tout à fait générale, on pourrait songer au début de ce que Maritain appelle l'âge réflexif. Il est très significatif par exemple qu'un homme comme Pascal, qui n'est ni cartésien, ni idéaliste, trouve bon qu'on approfondisse l'immortalité de l'âme, considérée par lui comme l'élément décisif du problème de la destinée... Il est frappant de constater que cette conception surtout individualiste du salut, qui s'accompagne de la perte de son sens collectif et de son sens cosmique, va de pair avec un affaiblissement du sens de l'histoire, ou du moins de la réalisation du dessein de Dieu à travers l'histoire. A. Béguin l'a récemment souligné à propos de Pascal, en montrant combien sur ce point sa pensée était en retrait sur celle de saint Augustin. Or, la résurrection n'a de sens que si elle se situe au terme du dessein de Dieu dont à l'autre extrémités la création apparaît comme le point de départ. Ce raccourci, accéléré à l'extrême, ne doit pas nous abuser : c'est tout l'immense intervalle de l'un à l'autre, de ce point de départ à ce point d'arrivée, que couvre le dessein de Dieu. Mais c'est l'idée même d'intervalle qui est éliminée et comme télescopée, dans le face à face intemporel et instantané avec Dieu, qui définit la situation de la conscience individuelle s'interrogeant sur son salut, — à moins, mais ceci est en rigueur de terme une autre *histoire*, que l'intervalle ainsi nié ne soit en réalité élargi démesurément comme un hiatus béant qu'il faut à jamais désespérer de combler. En fait, c'est bien ce qui se produit. L'immortalité philosophique

ne sauve rien du tout. Pour autant qu'elle se substitue dans la conscience des chrétiens à l'espérance de la résurrection, elle n'aboutit qu'à les leurrer. La conception philosophique de la survie, telle qu'elle fut longtemps classique, ne tient même pas les promesses d'immortalité subjective pour lesquelles elle semblait cependant avoir été spécialement élaborée. Il lui arrive de se dégrader dans la conception positiviste d'une immortalité objective, celle qui ne subsite plus que dans la mémoire des hommes, celle des trophées, celle des monuments commémoratifs et des dictionnaires biographiques — celle qui méritait les sarcasmes du poète du Cimetière Marin :

"Maigre immortalité dorée
Consolatrice affreusement laurée."

Prévenons une méprise : on ne conclura pas de cette vue cavalière sur l'histoire des idées que la problématique idéaliste affirmant la transcendance de la conscience personnelle vis-à-vis du monde perde toute signification et toute valeur dans les perspectives de l'eschatologie chrétienne et, en particulier, de la résurrection. Cette problématique idéaliste représente un moment dialectique nécessaire pour garder à la foi et à l'espérance chrétiennes leur pureté. C'est bien au delà du monde que doit être cherché le salut. L'idéalisme et même en un sens le dualisme cartésien opposent à tous les matérialismes une fin de non-recevoir absolue qui reste valable en toute hypothèse. Mais ce moment dialectique nécessaire demande à être lui-même dépassé dans une démarche proprement religieuse qui, prenant son appui au-delà du moi et du monde, en Dieu, peut espérer de sa Toute-Puissance le salut même du corps et du monde.

Il est vain de penser que Dieu puisse être au terme s'il n'est aussi au principe. Dans l'ordre de la connaissance, aussi bien que de l'être, Dieu est premier et dernier, principe et fin, ou il n'est rien. La démarche religieuse fondamentale qu'il nous est possible d'accomplir par sa grâce, qui va à lui parce qu'elle vient de lui, à la fois suspendue à la révélation qu'il nous a faite de lui-même et orientée vers la vision qu'il nous a promise, c'est dans la condition présente de l'homme notre adhésion de foi au mystère du salut. C'est seulement dans la foi à la vérité révélée par Dieu que nous pouvons tenter de ressaisir cette toute dernière étape du dessein de Dieu qu'est la résurrection de la chair. C'est en faisant appel aux certitudes de la foi et à elles seules que nous sommes prêts, selon la parole de l'apôtre Pierre, à rendre raison à quiconque nous le demande de la grande espérance qui est en nous.

La résurrection de la chair, on serait parfois tenté de l'oublier, n'est pas dans le plan de Dieu un épisode facultatif, le dénouement postiche et gratuit d'un drame dont l'essentiel serait joué avant

qu'elle intervînt. Elle est en quelque manière de droit. Ce n'est pas elle qui pose un problème. Dans les perspectives bibliques, c'est au contraire la mort qui est une anomalie, un accident, une cruelle et douloureuse contingence. Le mot de contingence est d'ailleurs insuffisant. Non seulement la mort aurait pu ne pas être, mais elle aurait dû ne pas être. Elle n'est pas purement et simplement un fait, mais un scandale, comme le péché dont elle est la suite et le châtiment, ou plus énergiquement encore, selon le mot de saint Paul, le salaire. Elle n'avait pas sa place dans la création telle qu'elle est sortie des mains de Dieu. Elle est un démenti infligé par le péché à l'ordre voulu par Dieu, aux intentions initiales qui étaient les siennes lorsqu'il appelait ses créatures à l'être et à la vie. Elle représente la forme extrême d'une négativité qui a sa pointe tournée contre Dieu même. Négation d'une négation, démenti d'un démenti, la résurrection ne représente donc pas seulement un miracle, du moins si l'on entend seulement par là une intervention exceptionnelle de la puissance de Dieu qui serait nécessaire pour lui permettre de conduire son œuvre à son terme, mais une affirmation de cohérence, si l'on ose dire, de caractère essentiellement positif, un oui, un amen définitif et éternel par lequel Dieu se témoigne à soi-même de la fidélité, sans repentance, de ses pensées et de ses dons. Non moins qu'à la puissance de Dieu, elle ressortit à sa sagesse : à sa manière elle était inscrite dans le dessein d'amour inauguré au premier jour.



Il semble important d'insister sur ce point : il faut dire que la résurrection de la chair n'a pas seulement un caractère eschatologique, mais aussi, si l'on peut risquer ce terme, un caractère "protologique" ou "archologique", en ce sens que, si sa réalisation est réservée pour nous à la fin des temps, elle correspond cependant à une visée de Dieu originelle, absolument première. Par un de ses aspects les plus profonds et les plus réels, la résurrection de la chair apparaît comme tendant à la restauration dans toute son intégrité du dessein primitif de Dieu. Ainsi, à l'intérieur des données de la foi, il est possible en ce qui concerne ce mystère déconcertant entre tous de saisir du commencement à la fin, du principe au terme, de l'alpha à l'oméga, une suite, une cohérence, une logique interne, on serait presque tenté de dire une rationalité, qui seules du reste peuvent permettre de parler en rigueur de termes de la continuité et du développement d'un plan. Les étapes successives de sa réalisation ne sont pas dispersées de manière inintelligible comme les notes détachées, isolées les unes des autres, d'une mélodie. Peut-être même pour comprendre la manière dont se maintient ou se compose à travers ces moments divers l'unité d'un même plan, faut-il dépasser la simple idée d'une succession temporelle dont une ligne mélodique nous offre l'image la plus pure ? Et peut-être faut-il admettre que ces étapes successives sont aussi simultanément présentes les unes aux autres, au moins pour la

pensée de Dieu comme dans une harmonie, qu'elles se construisent aussi par un étagement en profondeur comme les notes d'un accord ? Ainsi du prélude au final, de la création à la résurrection, nous serait-il donné de percevoir quelques-unes des harmoniques de cet accord fondamental. Sans vouloir en quelques mots trancher un grand débat, qui, grâce aux travaux récents de M. Cullmann, a connu un renouveau d'actualité, peut-être est-il du moins permis de se demander si de l' "économie" nous ne sommes pas ainsi renvoyé à la "théologie", si pour ressaisir dans la continuité d'une perspective totale les événements qui jalonnent sur la ligne du temps l'histoire du salut nous ne sommes pas, bon gré mal gré, obligés de chercher à nous situer au-delà du temps, à nous placer au point de vue même de Dieu et de sa Sagesse éternelle, telle qu'elle nous a été révélée dans son Fils ?

Dans un autre registre assez éloigné au premier regard de celui des intentions éternelles de Dieu, il importe de rapprocher la résurrection de la création. Elles ont l'une et l'autre une signification analogue, sinon identique, vis-à-vis de ce que nous appelons l'ordre et les lois de la nature. Le dogme de la création nous fait envisager le monde, et en particulier le monde physique, dans une dépendance de l'initiative de la Toute-Puissance de Dieu qui n'est assujettie dans son action à aucune nécessité extérieure préexistante. Dans la perspective de la création, le monde dépend dans son existence comme dans son ordre de la souveraine liberté d'un décret divin, absolument premier, qui n'a pas à chercher en dehors de lui-même son origine et sa justification. De cette dépendance initiale du monde créé vis-à-vis du Créateur, le miracle apparaît comme le témoignage rendu actuel, aux temps et aux moments voulus par Dieu : par un de ses aspects le miracle manifeste que la créature se souvient, si l'on ose ainsi parler, de son obéissance foncière à la Toute-Puissance de Dieu qui l'a tiré du néant. Les Pères de l'Eglise en ont tiré cette conclusion qui, du reste, affleure en maint texte de l'Ecriture, que ce n'est que par rapport à nous que la création matérielle est insensible. Par rapport à Dieu, il y a, au contraire, en elle une réceptivité si complète et si pure qu'elle s'apparente à celle de la conscience et de l'âme. Lorsque, comme c'est le cas dans le miracle, la créature est touchée de manière directe par l'action de Dieu, elle s'éveille, pourrait-on dire, à cette conscience, à cette sensibilité toujours présente en elle comme sa virtualité la plus profonde. En constatant les effets visibles du miracle, nous ne faisons que cerner de manière sans doute toujours approximative les contours et repérer les traces d'une action surnaturelle d'un autre ordre que ses effets, supérieure à eux comme leur cause, et qui s'est exercée dans l'invisible. Par la face invisible qu'il tourne vers Dieu, dans son rapport avec lui, l'univers de la création est animé d'un souffle de vie, traversé depuis ses plus obscures profondeurs d'un élan spirituel qui, de soi-même, ne peut



ni retomber, ni se détendre. L'admirable poésie de la nature que nous trouvons dans la Bible ne relève pas d'un artifice ou d'un procédé littéraire. Elle traduit une vérité profonde : du point de vue de Dieu, à son regard, à son contact, la création tout entière s'anime et prend vie. Pour lui, il n'est rien d'inerte et de mort. Parce qu'il est celui qui appelle les choses qui sont comme celles qui ne sont pas, il est aussi le Dieu pour qui tout est vivant. *Deus cui omnia vivunt.* De ce point de vue encore, on peut dire que la résurrection est dans la logique de la création et du miracle, non pas seulement par son indifférence absolue aux lois physiques, sa transcendance, mais aussi parce qu'il s'agit, avec la résurrection de la chair, d'un droit de reprise sur un domaine où la Toute-Puissance de Dieu s'était déjà exercée pour créer et donner la vie : le corps humain, modelé de l'argile — de la matière inanimée — auquel avait été communiqué un souffle de vie. Il y a continuité entre le geste créateur et celui par lequel, au dernier jour, le Créateur repétrira la même argile pour ressusciter le corps de l'homme par la puissance de son Esprit.

Il faudrait dans cette direction insister sur une idée voisine, qui se dégage avec netteté dans les textes bibliques comme une conséquence de la première. C'est que le corps en lui-même, tel qu'il est sorti des mains de Dieu, est bon, d'une bonté foncière, originelle, primitive, reconnue par le Créateur lorsqu'ayant achevé son œuvre par la création de l'homme, il l'embrassa d'un regard de bienveillance, d'une bénédiction qui atteignait toutes ses créatures sans exception : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat et erant valde bona.* On l'a dit bien souvent : pour les auteurs de la Bible, ce n'est pas dans la matière et le corps qu'il faut rechercher la source et l'origine du mal, mais dans l'acte d'une volonté libre. Il n'y a donc pas d'obex radical à ce que le corps soit sauvé. Même après la chute, il ne semble pas que tout soit perdu de cette bénédiction première. Vis-à-vis de l'ensemble de la création, c'est une note d'optimisme qui est dominante dans la tradition biblique. Il conviendrait de souligner le caractère particulier de cet optimisme qui l'oppose à tous les naturalismes païens : il a sa source dans une pensée religieuse qui n'oublie jamais l'origine divine des êtres créés, qui tend au contraire, comme on l'a souvent remarqué, à court-circuiter, sinon même à ignorer radicalement le jeu des causes secondes pour mettre en rapport direct et immédiat avec l'action de Dieu tout le déploiement et la splendeur du monde créé. Or, il est assez remarquable que parmi ces œuvres merveilleuses de Dieu il en est une qui ait fréquemment retenu de manière privilégiée l'attention des auteurs sacrés, et que ce soit précisément — ne citons que le Ps. 125. 13-15 — la formation du corps humain. Dès l'embryon, la vie du corps que l'homme tient directement de Dieu, a une dignité et un caractère sacrés. — Il est peut-être plus significatif encore que malgré ses fragilités et ses révoltes, malgré sa pesanteur qui



accable la vie de l'âme, cette chair périssable ne soit pas devenue absolument réfractaire à l'élan mystique. Il lui arrive de s'y associer, d'en être traversée et soulevée. Il arrive que la grâce, l'union à Dieu éveillent en ses profondeurs de secrètes et mystérieuses résonnances. *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.* Il ne serait pas difficile de trouver, en particulier dans les psaumes, d'autres textes assez nombreux où s'expriment des notations de même ordre. Et il serait superficiel, semble-t-il, de les mettre purement et simplement au compte d'une formulation naïve où par l'emploi figuré des parties du corps — le cœur, les reins, la moëlle, les os..., — on chercherait à décrire ou à suggérer des états de l'âme pour la désignation desquels on ne dispose que d'un vocabulaire insuffisant. Ce transfert, ces métaphores même seraient impossibles si, dans l'anthropologie biblique, la chair n'était associée étroitement à l'esprit : animée une première fois par l'Esprit de Dieu, ayant reçu de lui la vie dès l'origine, elle reste travaillée par une aspiration secrète à être un jour intégralement vivifiée par lui. Elle a une vocation spirituelle, d'adoration, de glorification de son Créateur, dont la prière des croyants et des saints de l'Ancienne Loi témoigne plus souvent qu'on ne serait parfois tenté de le croire, de la manière la plus nette, la plus pure et déjà la plus intériorisée, — en attendant que ce vœu de toute chair ne trouve une réponse d'une plénitude substantielle dans la communion au corps et au sang du Seigneur ressuscité, purifiant, apaisant, fortifiant cette chair fragile en même temps qu'elle lui apporte le gage de sa résurrection.

De ce rapport de la résurrection à la création, il semble qu'on puisse tirer encore une autre conclusion. C'est que ce n'est pas seulement pour Dieu, mais aussi pour l'homme que la mort garde à bon droit un caractère violent, antinaturel et scandaleux. L'horreur de la mort, dont nous sommes suffisamment avertis par l'expérience pathétique de la condition humaine — *quos contristat certa moriendi conditio* — n'est si vive que parce qu'elle contredit fondamentalement l'aspiration, que l'homme tient de sa nature créée par Dieu à une vie qui ne meurt pas, à une vie qui soit la vraie vie. Au fond, c'est l'idée d'une vie mortelle qui est une contradiction dans les termes. Elle est l'absurdité même. Comment ne pas se souvenir ici de l'argument de Phédon, qui, dans la perspective d'une pure dialectique conceptuelle, — une vie qui ne serait pas la vie, etc..., — ne peut que nous apparaître si vide et si creux ? Mais ce vide même et ce creux ne sont pas sans signification. Ils ne sont pas sans dessin. Il est possible d'y reconnaître les contours inversés de la plénitude seule susceptible de les combler, que l'homme ne peut attendre que d'un don de Dieu. Il est bien vrai, comme l'a souligné M. Cullmann, que l'espérance de la résurrection soit tout autre chose que la projection dans l'au-delà du désir du bonheur naturel à l'homme. Mais il est bien vrai aussi que cette

espérance surnaturelle, seule capable d'apaiser la plainte et la révolte de l'homme devant l'absurdité de la mort, éveille dans son cœur un écho et comme une résonnance qui ne pourraient même pas être perçus si, malgré ses égarements, le cœur humain n'était resté fondamentalement accordé à cette espérance. Ce n'est pas ici le lieu de développer les conséquences que peuvent avoir des vues de cette sorte sur la sotériologie et les rapports de la nature et de la grâce. Sur le point précis qui nous occupe, elles tendent à mettre en évidence que le rapport de l'état présent de l'homme et du monde, assujetti au péché et à la mort, à son état futur ne peut être pleinement compris que si l'on fait intervenir, non seulement la considération de son état passé, mais de ce qui subsiste de ce passé dans le présent. Là encore, nous serions amenés à constater que le développement temporel de l'histoire du salut ne se fait pas de manière purement linéaire, mais qu'il comporte aussi des rebroussements, des stases, des récurrences et même des retards, en tous cas des simultanéités ou des "contemporanéités" (si déficients que soient de tels termes), qui témoignent que cette histoire se joue sur un double registre, à la fois celui de la succession des événements échelonnés dans le temps et celui des desseins éternels de Dieu. Cette dimension initiale d'éternité, présente à tous les événements de l'histoire du salut, est-il sûr qu'une seule voie nous soit offerte pour la ressaisir ? Ne peut-on penser qu'en certains cas, dans certaines conditions, elle nous soit accessible à travers une rétrospection et comme un ressouvenir, au moins autant que par une espérance et une attente ? Du point de vue proprement religieux qui est ici le nôtre, serions-nous sûrs que l'élan passionné vers le futur que traduit l'espérance eschatologique de la résurrection vient totalement de Dieu, et non pas d'une tension humaine, trop humaine, de notre vouloir, si à l'intérieur de notre vouloir même, il ne nous était possible de reconnaître aussi une orientation, une aspiration demeurée fidèle à l'intention première du Créateur ? Ce n'est que parce que, avec le refus de la mort, la nostalgie du Paradis perdu demeure inscrite au cœur de l'homme qu'il peut s'ouvrir à l'espérance de la résurrection future. Aussi bien les deux pôles de l'histoire du salut, le Paradis et la Jérusalem céleste, peuvent-ils en un sens être pris l'un pour l'autre, apparaître l'un et l'autre comme le terme de notre espérance. Notre espérance est indifférente en quelque manière à sa projection sur la ligne du temps, en arrière ou en avant. Elle est une espérance du passé au moins autant qu'une anticipation du futur. Et ce n'est que parce qu'elle prend appui sur ce passé, qu'elle ne cesse de lui emprunter comme à un don gratuit et absolument premier, comme à une pure initiative de la libéralité du Créateur, qu'elle peut aussi sans présomption ni orgueil, s'attendre aux dons infiniment plus hauts encore qui lui viendront de la miséricorde du Sauveur.



M. Cullmann a insisté avec juste raison sur le fait que, dans les perspectives bibliques, ce n'est pas dans un autre monde que le nôtre que s'est déroulée l'histoire du péché et de la chute, pas plus que ce n'est un autre monde que le nôtre qui a été directement créé par Dieu. C'est donc pour notre monde que s'est déroulée cette catastrophe cosmique, — que nous n'avons pas à chercher à imaginer pas plus que la création elle-même mais à la réalité de laquelle nous devons adhérer dans la foi, — qu'a été l'introduction dans ce monde de la maladie, de la douleur et de la mort, conséquences du péché. Il peut paraître paradoxal à première vue d'en tirer cette conclusion que le Paradis n'a pas cessé d'exister. Ce qu'il faut dire pourtant, c'est que ce même unique monde *a été* un monde où l'on ne souffrait pas, où la maladie était inconnue, où la mort n'avait pas fait son apparition, et qu'il l'a été *avant* de devenir ce monde assujetti à la vanité dont parle saint Paul et gémissant dans l'attente d'en être délivré. Il y a donc eu un état glorieux de *ce* monde antérieur à sa corruption et à sa servitude présentes. Faut-il dire de cet état paradisiaque du monde qu'il a été radicalement aboli, qu'il a complètement disparu, qu'il a été réduit au néant, ou qu'il est seulement voilé, momentanément éclipsé, dérobé pour un temps à nos regards et à nos prises ? Il faut avouer qu'il y a du moins chez les Pères de l'Eglise un fort courant traditionnel en faveur de la seconde hypothèse, et qu'ils y ont trouvé, comme l'a montré Dom Stolz dans son beau livre sur la *Théologie de la Mystique,* un point d'appui pour l'élaboration systématique de leur doctrine spirituelle. Et s'il était permis de prolonger en ce sens les indications données plus haut au sujet de la création, on pourrait dire qu'elle ne cesse de tourner vers Dieu sa face invisible et glorieuse. Si elle n'est plus perceptible à notre regard, si elle n'est plus "visible", c'est que depuis la chute notre regard sur le monde ne coïncide plus avec celui du Créateur, qu'il a dévié, qu'il ne peut plus atteindre désormais que l'envers de cette création glorieuse. Bien des indications pauliniennes au surplus, comme celles sur lesquelles M. Baruzi a attiré l'attention dans la précieuse étude sur la mystique paulinienne de son livre *Création religieuse et Pensée contemplative,* pourraient, si elles étaient poussées à fond, aller dans le même sens. Les réalités invisibles ne sont pas des réalités éloignées et absentes. Elles sont proches et présentes. L'immortalité et la gloire sont déjà là, prêtes à absorber, à recouvrir comme d'un manteau la corruption, la mortalité et la misère. On dira que ce ne sont que des images. Du moins tendent-elles à suggérer l'immensité et l'immédiateté d'une présence.

S'il était même permis de presser le sens du terme de "vanité" dont se sert saint Paul pour désigner la sorte de malédiction qui pèse sur le monde du péché, il semble que l'on pourrait arriver à une conclusion encore plus radicale. Le terme biblique qu'utilise

ici saint Paul, désigne traditionnellement le rien et le néant des idoles, qui sont rien, et moins que rien, si on les compare au Dieu vivant. En rigueur de termes, il faudrait dire que, dans la perspective qui nous occupe, l'écran qui sépare l'état misérable du monde de son état glorieux n'a l'épaisseur de rien, qu'il n'y a de l'un à l'autre nulle distance que celle du néant. C'est bien aussi pour cela qu'il est impossible à l'homme naturel de la franchir. Il lui est impossible de conjurer cette magie maléfique du néant dont lui-même et la création sont comme ensorcelés et captifs. Ce néant néantisant, c'est dans son essence et sa source le Mal dont la négativité s'exerce dans toute l'étendue de la condition humaine comme une puissance de destruction et de mort. Lorsque le Mal sera vaincu, ce néant sera à son tour néantisé, et l'être, si l'on peut dire, rendu à lui-même.

La négativité qui projette son ombre hostile sur le cosmos tout entier sera abolie : il entrera dans la "gloire".

S'il en est ainsi, si ces suggestions trop rapides offrent néanmoins quelque valeur, il est possible de mieux comprendre le réalisme foncier des Pères de l'Eglise en ce qui concerne la résurrection de la chair et l'état nouveau du monde auquel elle est indissolublement liée. C'est bien ce monde, c'est bien cette chair mortelle qui seront transformés par une opération de la Toute-Puissance de Dieu inversement symétrique en quelque manière de la catastrophe qui a introduit dans le monde la mort comme suite et châtiment du péché. Pas plus qu'elle, du reste, et pour la même raison, nous n'avons à chercher à l'imaginer. La tentation toujours renaissante, même pour les théologiens, d'imaginer l'état glorieux du monde et du corps ressuscité trouverait même dans l'attitude que nous venons d'esquisser de quoi être le plus complètement exorcisée. Car le jeu de l'imagination, si subtil qu'il puisse être, tend toujours à tisser le voile qu'il s'agit de déchirer. Imaginer est toujours une opération néantisante qui privilégie l'apparence au détriment de l'être. Et par là, elle contribue à les disjoidre l'un de l'autre, alors qu'au contraire, si l'on ose dire, la signification noétique de la révélation de la gloire que nous attendons est, sans doute, que cessera l'écartèlement entre la phénoménologie et l'ontologie, qui traduit peut-être dans la condition présente de l'homme l'épreuve la plus radicale de la conscience malheureuse.



MGR FERNAND GUIMET, Vicaire général, *Autun.*

Un aspect de la liberté dans l'Ancien Testament

d'après Jérémie 37-38, 39. 15-18

1. Introduction

Lorsqu'on veut étudier ce que l'Ancien Testament dit de la liberté [1] on est bien obligé de constater qu'il ne contient pas de *doctrine* de la liberté. Nulle part, on n'en trouve une définition. Le résultat qu'apporte le dictionnaire hébraïque est mince lui aussi : le mot *khuphsa* ne se trouve qu'une fois (Lév. 19. 20) à propos d'une jeune fille séduite par un autre que son fiancé. Le verbe « libérer » existe *(shalakh, patakh, pasakh)*, mais il est utilisé à propos d'esclaves ou de gens de corvée qui sont arrivés au bout de leur travail. Le contexte est avant tout « social » et non religieux. On trouvera bien plus souvent un autre mot qui indique une « mise au large » *(yeshu'a)*, mais il correspond plus à notre idée de « salut » et de « secours » que de « liberté » proprement dite. Donc, il ne semble pas qu'il y ait de notion abstraite de la liberté dans l'Ancien Testament ; même pas dans le Décalogue qui, comme le montre excellemment Stamm [2], représentait dans sa forme primitive la charte de la liberté que Yahweh donnait à son peuple au désert, au sortir de l'esclavage égyptien.

Cependant, l'Ancien Testament nous montre des *hommes libres ;* c'est au travers de la description de cas concrets que nous pouvons comprendre ce qu'est la liberté. Alors, nous avons l'embarras du choix pour les textes. Les chapitres 37-38 (plus 39. 15-18) du livre du prophète Jérémie sont un excellent exemple à cause de la variété des situations qu'ils nous présentent.

La situation historique dont ils parlent est assez simple : il suffit de se rappeler que la Palestine est située entre les grands empires d'Egypte d'une part, et de Mésopotamie, d'autre part, et qu'elle a été successivement soumise aux uns et aux autres. Cette

[1] Nous ne parlerons pas ici de la liberté de Dieu, ou de la liberté par opposition à la prédestination.

[2] *Der Dekalog*, Berne, Paul Haupt 1958.

situation géographique fut aussi à l'origine de toute une politique d'alliances : lorsque, par exemple, les royaumes du nord s'avéraient menaçants, les dynastes palestiniens demandaient l'appui de l'Egypte.

En 597 av. J.-C. régnait à Jérusalem le roi Yoyaqim ; il se révolta contre le roi de Babylone et refusa de payer le tribut. Nebucadrezzar (= Nebucadnetsar ou Nabucodonosor) monta contre la ville et la prit. Il emmena en captivité les nobles du pays et le roi lui-même — le fils de Yoyaqim qui venait de succéder à son père depuis quelques mois seulement —, et il mit sur le trône l'oncle de celui-ci, Sédécias.

Pour une raison inconnue, ce roi viola à son tour le serment de fidélité qui lui avait été imposé [3], il fit alliance avec l'Egypte et se révolta. On peut supposer, d'après le texte de Jérémie, qu'il était un roi faible, et que ceux qui le menaient étaient une clique de gens arrivés au pouvoir après la déportation de l'ancienne noblesse et des anciens officiers. Ce parti se caractérisait par sa volonté d'indépendance ; on peut l'appeler le parti de la guerre.

Etant donné la révolte, Nebucadrezzar monta de nouveau contre la ville et l'assiégea. Mais, un espoir apparut pour les Jérusalémites : le roi d'Egypte venait à leur secours. Cette diversion obligea les troupes babyloniennes à lever le siège de la ville, mais pour une courte durée seulement. Cependant, à Jérusalem, on cria à la délivrance. Mais Jérémie annonça malgré tout que la ville n'en serait pas moins prise et brûlée. Nous sommes peut-être à ce moment à la fin de l'été 588 [4], six mois environ après le début du siège.



2. Le texte

Comme nous l'avons vu, l'Ancien Testament ne parle guère de la liberté en soi, mais d'hommes libres. Quels sont alors les hommes que nous présentent les chapitres 37-38 du livre de Jérémie ?

1. *Le peuple.*

Tout d'abord, il y a le peuple de Jérusalem que l'on sent vivre au travers des lignes. Peuple prisonnier dans la ville, prisonnier de sa peur de mourir par la main des Chaldéens ou par la faim. Les uns espèrent voir venir d'Egypte une délivrance, mais ils ne se rendent pas compte que même s'ils sont momentanément libres d'aller et venir hors de Jérusalem, ils sont prisonniers, non

[3] *Chronicles of the Chaldaean Kings*, Londres, British Museum 1956.

[4] Jérusalem ayant été prise en juillet 587, il semble étrange que deux citernes soient déjà vides à cette époque de l'année. Il vaut mieux penser qu'il s'agit ici de l'automne 588, donc une année avant. On peut également admettre qu'un certain temps se soit écoulé entre les événements de 37.16 et ceux de 37.17 ; de même entre 38.13 et la chute de la ville.

seulement à cause des Chaldéens qui vont revenir, mais aussi à cause de la condamnation de Dieu qui veut punir la ville pour ses péchés.

D'autres, pour échapper à la destruction, ont passé aux Chaldéens : ce sont ceux que craint le roi au cas où lui-même se rendrait. On trouve encore la preuve de ces désertions dans l'accusation faite à Jérémie de passer à l'ennemi ; à supposer que ce fût là son intention, ce ne devait pas être un cas isolé. Mais ces passages à l'ennemi, s'ils offraient une certaine liberté, n'en étaient pas moins un geste désespéré : de deux maux, la mort probable dans les murs de la ville assiégée ou l'esclavage possible, on préférait l'esclavage.

Comme il est peu question du peuple dans nos chapitres, nous pouvons passer à la deuxième catégorie.

2. *Le parti de la guerre.*

Parti résolu, bien organisé, il tient solidement la ville. Il est formé de ceux qui croient fermement à la liberté et qui veulent forcer les autres à y croire. Ses membres ont misé sur la liberté de la ville et sur son honneur. Au pire, ils préfèrent la mort à l'esclavage (on peut dire qu'ils sont libres à l'égard de la peur de la mort). Pour tenir, ils organisent la ville en conséquence : parti des militaires, ils gouvernent durement la cité et tiennent bien ses portes ; ils ont une police solide qui a réussi à mettre la main sur les défaitistes et à les emprisonner (il y a même tant de prisonniers qu'on doit aménager une nouvelle prison pour y enfermer Jérémie). Les autres gens n'osent pas lever le petit doigt. Mais en même temps on peut ressentir chez eux une certaine peur ; leur situation n'est peut-être pas aussi assurée qu'ils le pensent, ce qui explique leur violence. Ils veulent mener les circonstances, mais au fond, ils sont menés par elles. Ils se croient libres, mais cette liberté est d'une telle précarité ! Pour la maintenir, il leur faut fermer la bouche à Jérémie. On le met donc en prison, mais cela ne suffit pas et il faudra tenter de l'assassiner, c'est-à-dire de le faire disparaître discrètement. Et puis, ils sont si peu libres qu'il leur faut tenir le roi pour tenir eux-mêmes dans leur position « jusqu'au boutiste ». Fanatiques de la liberté nationale, ils font tout, en fait, pour perdre totalement la liberté ; *n'écoutant qu'eux-mêmes,* ils refusent et la Parole de Dieu et les avis des partisans d'une reddition, laquelle laisserait au fond la ville beaucoup plus libre qu'ils ne l'imaginent [5]. Leur fin sera la mort les armes à la main ou par la famine, ou encore, comme le raconte l'auteur biblique, l'exécution capitale sous les yeux du roi de Babylone auquel ils seront amenés comme prisonniers (39. 6).

Bref, le parti des extrémistes croit en la liberté et lutte pour elle ; mais ils ne peuvent imaginer qu'une liberté à leur taille et

[5] Cf. A. WEISER, *Das Buch des Propheten Jeremia,* ATD, p. 346, note ; et ANET, p. 322, VI.

qu'ils veulent gagner à la pointe de l'épée... une liberté qui leur échappera, du reste. Mais la liberté intérieure, celle qu'on cherche patiemment et qui est donnée par un plus grand que l'homme, celle-là, ils l'ignorent.

3. *Le roi.*

La situation du roi est plus subtile, et le livre biblique nous la révèle mieux que celle des deux catégories précédentes. Situation subtile parce que le roi a passé *à côté* de la liberté — la liberté intérieure et la liberté humaine — et qu'il ne l'a pas saisie. On pourrait écrire un magnifique drame de style classique sur le sujet : comme Œdipe s'avance pas à pas vers la catastrophe, de même Sédécias, à chaque démarche qu'il fait pour s'approcher de la liberté, la perd un peu plus, et les portes de la servitude et de la mort se referment sur lui. Chaque fois qu'il interroge le prophète, la réponse lui revient plus claire et plus explicite sur le sort qui l'attend ; à chacun des entretiens, le rouleau compresseur chaldéen fait un tour de roue de plus.

a) Tout d'abord, nous voyons le roi prisonnier des Babyloniens en même temps que son peuple, enserré dans sa ville assiégée, sauf pendant le court intervalle où l'ennemi s'est tourné contre la diversion égyptienne. Il n'a aucune possibilité d'action contre les assiégeants, il ne peut faire aucune sortie ni susciter une aide de l'extérieur, car le pays a déjà été ravagé par les ennemis ; villes et villages ont été détruits et beaucoup ne seront plus jamais habités (comme l'ont confirmé les fouilles archéologiques). Tout ce qu'on peut faire, c'est d'attendre plus ou moins passivement l'assaut final en espérant un miracle, du reste improbable. Le miracle, le roi le désire, certes, puisqu'il s'adresse par trois fois à Jérémie. Mais cette façon de voir si le baromètre de la volonté de Dieu monte, cette façon d'espérer et d'attendre n'a rien d'une soumission à Dieu, ni d'un acte de foi.



La seule chance, paradoxale, pour échapper aux Chaldéens, est de se rendre à eux et de renoncer à une liberté illusoire dans quelques centaines de mètres carrés ; c'est alors qu'il y aurait eu au moins un acte libre : la *décision* de se rendre.

b) Dans son palais, le roi est également prisonnier ; aucune liberté réelle ne lui reste en face de la clique des ministres snobs que seules les circonstances ont amenés au pouvoir. Il a peur de ses officiers au point de n'oser prendre sur lui de libérer Jérémie (37. 21) ; il ne peut même pas, sans risques, s'entretenir avec lui dans le palais (38. 14) : il se cache et il fait mentir le prophète en lui demandant de laisser croire que c'est lui, Jérémie, qui a pris l'initiative de leur dernier entretien.

c) Le roi, enfin, n'est pas libre vis-à-vis de lui-même. Et il est complètement prisonnier de ses peurs : peur des Chaldéens, peur du peuple (les transfuges), peur de ses ministres, peur de

bouger à gauche ou à droite. Il fait l'effet d'un homme complètement ligoté.

Une seule liberté lui reste dont notre texte montre par trois fois qu'il l'a utilisée, c'est d'entendre la volonté de Dieu. Mais en même temps, cette chance de salut qui lui est offerte par la Parole de Yahweh, il ne l'utilise pas. Prisonnier des hommes, mais libre à l'égard de Dieu, il choisit l'esclavage et refuse la liberté, la porte ouverte que lui indique clairement l'oracle de Jérémie.

C'est ici que se révèle pleinement le drame de ce malheureux roi. S'il avait eu de la foi comme un grain de moutarde, il se serait accroché à Dieu et, du même coup, il aurait été libéré de lui-même et de ses peurs ; et, selon la parole du prophète, il aurait trouvé grâce auprès du roi de Babylone. Qu'on n'objecte pas qu'il se serait fait assassiner par la junte militaire avant de quitter Jérusalem. La bienveillance avec laquelle Jérémie était écouté par les soldats de la garde eux-mêmes lorsqu'il leur conseillait de se rendre et d'autres indices encore, montrent que le parti de la paix était assez nombreux dans la ville. Un geste du roi aurait sans doute aucun donné le branle au mouvement qui couvait, mais qui n'osait se manifester.

4. *Jérémie.*

Reste maintenant Jérémie. En face du peuple, prisonnier de sa peur des assiégeants, en face des terroristes militaires prisonniers de leur fausse liberté, en face du roi fantoche et faible, prisonnier peut-être plus que tous les autres, Jérémie nous apparaît dans ces chapitres comme étrangement libre. Nous aurions pu ne parler que de Jérémie. Mais il fallait montrer la situation des comparses pour mieux faire ressortir la sienne et pour mieux percevoir dans le dédale des passions humaines comment Dieu maintenait devant lui son prophète. Ici, nous mesurons pleinement la portée des paroles de Yahweh à Jérémie lors de sa vocation : « Je t'établis en ce jour sur tout le pays comme une ville forte, une colonne de fer et un mur d'airain, contre les rois de Juda, contre ses chefs, contre ses prêtres, et contre le peuple du pays. Ils te feront la guerre, mais ils ne te vaincront pas ; car je suis avec toi pour te délivrer, dit Yahweh » (1. 18 s).

Extérieurement, Jérémie a une situation bien pire que celle des autres gens ; en tout cas, il est comme eux, enfermé dans la ville, menacé par l'ennemi qui, lors de l'assaut final ne se gênera pas pour faire couler le sang ; et comme ses concitoyens, il connaît le même risque de famine. Et cependant, quelle différence ! Alors que les uns et les autres s'acharnent contre les hommes et contre la volonté de Dieu, Jérémie, lui, suit le courant de cette volonté. C'est cette soumission qui le rend libre ; mais en même temps elle lui vaut de recevoir les coups qui étaient destinés à Dieu, les ruades des mulets rétifs qui essaient de lutter contre la volonté divine.

Il vaut la peine de se pencher de plus près sur le récit.

Les versets 3 à 10 du chapitre 37 racontent la première démarche faite par les « autorités » auprès du prophète. Elles lui demandent deux choses : d'intercéder auprès de Yahweh (v. 3) et de renseigner le roi de la part de Yahweh (v. 7). Si les autorités restent prudentes devant le départ des Chaldéens, une certaine euphorie règne cependant dans la ville (v. 9). Sans grand risque de se tromper, on peut supposer que de faux prophètes annoncent que la libération est venue comme ils avaient annoncé autrefois que les Babyloniens ne viendraient pas (14. 13 ; 37. 19). De telle sorte qu'une pression morale peut déjà, de façon discrète, s'exercer inconsciemment sur Jérémie.

Mais le prophète nous montre d'emblée ce qu'est sa liberté : c'est *d'être à l'écoute et au service de Dieu.* Sur toutes les espérances de paix, sur l'attente profonde de tout un peuple et de ses responsables, attente qui est prête à jaillir en un grand feu de joie, Jérémie verse calmement un grand seau d'eau froide : l'armée égyptienne va retourner dans son pays ; et le Chaldéen va revenir attaquer la ville et la brûler.

Jérémie est parfaitement conscient de la tentation qui guette son entourage, tentation de se laisser entraîner à prendre ses désirs pour la réalité (v. 9 b). C'est pourquoi il insiste : « Que votre âme ne vous séduise pas » (v. 9 a). Et il précise sa pensée : « Même quand vous battriez toute l'armée des Chaldéens qui vous font la guerre, quand il ne resterait d'eux que des hommes blessés, ils se relèveraient chacun dans sa tente, et brûleraient cette ville par le feu » (v. 10). Par cette image, Jérémie montre que sa vocation prophétique ne consiste pas à être un devin qui, d'avance, scrute les circonstances ; mais il spécifie que *Yahweh* a parlé. Ses auditeurs pourraient nier que le devin ait vu clair, c'est pourquoi Jérémie les renvoie à Yahweh lui-même dont décidément personne n'ose contester qu'il sache ce qui va se passer.



Ainsi, alors que dans leur peur les hommes peuvent se mentir à eux-mêmes, Jérémie, par la Parole de Dieu est libre de voir clair dans les circonstances. Il est un homme comme les autres, il a tout à perdre de la guerre, comme les autres, mais il ne se laisse pas prendre dans un tourbillon de « psychose de guerre »[6]. La foi de Jérémie le laisse libre de croire à la volonté de Dieu, si dure soit-elle. Sa foi le laisse libre de parler avec netteté. Au milieu de gens vacillants, il reste souverain.

Les versets 11 à 16 du chapitre 37 ne doivent pas nous retenir longtemps, bien qu'il faille faire ici une remarque importante. Le verset 12 contient dans les Bibles Synodale et Second une grave faute de traduction. L'hébreu est difficile, mais cependant compréhensible : Jérémie sort de la ville pour « partager un

[6] W. Rudolph, *Jeremia*, HAT, p. 202.

héritage». Le mot, un peu technique, n'a pas été compris par les traducteurs anciens. Les Grecs ont proposé de dire que Jérémie était parti pour «acheter» (*agorasai*), et même on a ajouté la précision : pour acheter «du pain». Un manuscrit, unique, suivi par Segond, propose de dire que Jérémie se serait «enfui» (*apodrao*) de Jérusalem. La Synodale traduit une fantaisie, et Segond un contresens. Car précisément, Jérémie ne fuit pas. Il y a longtemps qu'il aurait pu le faire, sachant depuis longtemps aussi ce qui allait se passer, avant même l'invasion des Chaldéens. L'auteur grec et Second ont supposé que Jérémie était autant affamé de liberté que les autres et qu'il sauvait sa peau, se désolidarisant du peuple de Jérusalem. Mais une fuite de Jérémie aurait signifié qu'il aurait renoncé à proclamer la volonté de Dieu aux oreilles des habitants de la ville, ce qui est contraire à tout le reste du récit.

Il semble bien plutôt que Jérémie s'occupe simplement d'un champ sur lequel il avait un droit de rachat (cf. chap. 32) et qu'il profitait de l'accalmie pour aller régler cette affaire à quelques kilomètres de Jérusalem.

Mais ceux qui le font prisonnier, après avoir connu son message sur la destruction de Jérusalem, ne peuvent pas penser que Jérémie soit assez libre intérieurement, assez soumis à Yahweh pour rester dans une ville dont il annonçait lui-même la destruction. Si, comme nous le croyons, on peut conserver le texte massorétique tel qu'il est, nous avons là une démonstration étonnante de cette liberté de Jérémie. Il *sait* qu'une catastrophe sans précédent va s'abattre sur la ville, et il reste ! Ose-t-on avancer que c'est parce que Jérémie voit bien plus dans cette catastrophe la main de Dieu que celle des Babyloniens ? Peut-être. En tout cas, il reste le prophète du peuple.

Et cet homme, libre grâce à Dieu, va être le plus malheureux de Jérusalem, humainement parlant. Prisonnier des hommes, il subit l'injustice, la calomnie, les mauvais traitements. Il risque de mourir de faim, il est dans un trou malsain (en fait, sa première prison est déjà une citerne vide, humide et sans lumière).

Puis viennent les versets 17 à 21 du chapitre 37. Le séjour au cachot dura longtemps, nous dit le verset 16 ; et entre temps, les Chaldéens sont revenus sous les murs de Jérusalem. Alors, le deuxième oracle retentit à la demande du roi.

En face de Sédécias, prisonnier de la politique, il y a l'autre prisonnier, le prophète. Sa situation est peu enviable et il se sait condamné à mort s'il est maintenu dans son cul de basse-fosse. Mais quelque misérable et crevotant qu'il soit, il reste étrangement libre. Malgré sa situation désespérée, il annonce «librement» la volonté terrible de Dieu qui fera, non du prophète, mais du roi, un homme plus malheureux encore. Les conditions de l'emprisonnement de Jérémie, la menace qu'il constitue pour sa vie

n'altèrent pas la disponibilité du prophète à l'égard de la Parole de Dieu. Au risque d'être renvoyé immédiatement, il dit néanmoins le verdict de Dieu. Puis il demande, non pas la charité, mais la justice : « En quoi ai-je fauté... pour que vous m'ayez mis en prison ? » (v. 18). Il vaut la peine de remarquer ici à quel point Jérémie est proche de Sédécias : tout deux sont misérables. Ainsi la Parole de Dieu vient d'en bas au roi, de l'humilité, de l'homme qui pouvait le mieux le comprendre, parce que, humainement, il était plus esclave encore que lui (cf. Phil. 2. 7 s.).

Tout le monde connaît bien l'épisode très spectaculaire de la citerne (voir les versets 1 à 13 du chapitre 38) qui, avant le martyre final de Jérémie, constitue l'épisode le plus dramatique de sa vie ; car il ne s'agissait de rien d'autre pour ses adversaires que de le faire « disparaître » sans laisser de traces.

Mais ce qui nous intéresse surtout ici, c'est ce qui se passe avant et après cette « descente en enfer ». Nous pensons pour commencer aux versets 1 à 3 du chapitre 38. A peine Jérémie est-il libéré de sa cave qu'il se met à faire retentir la volonté de Dieu, non plus seulement devant le roi, mais devant le peuple. La situation est invraisemblable quand on y regarde de plus près : le traître, le « vendu », le collaborationiste est lâché dans la cour de garde et, de là, il prêche la défection, non seulement au peuple, mais ce qui est paradoxal, à la garde personnelle du roi. Echappé à la mort, il annonce la mort pour la ville et ses habitants. La première leçon ne lui a pas servi et ne l'a pas rendu prudent ! Comment l'aurait-elle fait puisque Jérémie ne prenait pas ses leçons des circonstances, mais de Dieu ? C'est là, une fois de plus, que se manifeste l'absolue liberté de Jérémie. Elle a ici quelque chose de forcené car le prophète se jette littéralement dans la gueule du loup. Il sait ce qu'on va penser de lui ; mais une fois de plus, il est tellement attaché à Dieu que l'opinion des hommes ne l'entame pas. C'est-à-dire, oui, il est entamé par l'opposition des hommes, et il en souffre atrocement, mais cette opinion des hommes ne fait pas brèche dans sa liberté et dans sa vocation.



Celles-ci sont même si peu touchées qu'elles ne l'empêchent pas de prophétiser le bien quand il le faut. A première vue, Jérémie est « le » prophète de malheur qui ne sait annoncer que des catastrophes. Non ! Jérémie annonce aussi la délivrance. Il n'est pas crispé dans une attitude unique, il est libre. On le voit dans le morceau qui, dans nos Bibles, se trouve aux versets 15 à 18 du chapitre 39, mais qui faisait normalement suite au verset 13 du chapitre 38. Au nègre Ebed-Melek qui le sauva, Jérémie put annoncer qu'il aurait la vie sauve et qu'il n'aurait rien à craindre des suites de son acte. Ce passage est assez frappant et révèle bien l'état d'esprit de Jérémie. Cette prophétie n'a rien de la prophétie-récompense pour une bonne action reçue ; car Jérémie promet au fond très peu à l'Ethiopien : celui-ci aura la vie sauve, c'est tout.

La personne d'Ebed-Melek, dans son obscurité même, est singulièrement attachante, car, au milieu de ceux dont on nous parle, il est le plus proche de nous. C'est *le croyant*. Il ne dirige pas les événements, il n'est qu'un esclave mutilé, acheté on ne sait où ni quand, égaré loin des siens et de son pays. Et cependant, il est un homme libre. Il partage le sort de la ville et de ses habitants, leurs peurs, leur faim ; à lui moins qu'à un autre on demande son avis. Mais sa foi en Yahweh lui permet d'accomplir l'action qui le rangera dans la nuée des témoins. Comme Marie-Madeleine, la femme humble, il fera « ce qu'il peut ». Et à nous, il révèle cette liberté de la foi qui fait marcher droit, malgré le risque. Car c'est bien à sa *foi* — il a *cru* en Yahweh (v. 18) — que Jérémie attribue son salut. Perdu au milieu de la ville, cet « étranger », ce fils de Ham sera sauvé parce que sa foi le met au nombre des fils d'Abraham, tandis que les Jérusalémites et leur roi, en particulier, vont à leur perte.

C'est ce que montrent une dernière fois les versets 14 à 28 du chapitre 38, qui nous rapportent le troisième entretien du prophète avec son roi. Jérémie se fait plus pressant, il argumente, il veut essayer d'accrocher le roi à la foi, il lui « tend des perches » en essayant de lui faire voir qu'il ne peut rien faire en dehors de ce qui a été annoncé : « Ecoute la voix de Yahweh dans ce que je te dis ; tu t'en trouveras bien et tu auras la vie sauve » (v. 20). En face du roi peureux, Jérémie est libre, c'est lui qui conduit l'entretien, qui cherche à arracher le roi à sa peur et à son incapacité de prendre réellement une décision ; il essaie de l'amener sur le rocher solide où il se trouve lui-même. Mais cette troisième et dernière chance, le roi la manque. Les deux hommes se séparent : le roi pour ne conserver son titre que quelques semaines, Jérémie, pour être encore prisonnier quelques semaines, en attendant que Dieu le libère, ô ironie, par la main des infidèles.

3. Conclusion

Nous voyons par ce passage que la liberté n'a qu'un sens, l'obéissance à la volonté de Dieu. Plus un homme est l'esclave de Dieu, plus il est libre à l'égard des hommes et des circonstances. C'est paradoxal, mais c'est bien ce que nous montre Jérémie. Et ce qui fait la perte de Jérusalem et de son roi, c'est leur résistance à la volonté de Dieu.

Seulement, si nous parlons de la liberté de Jérémie, il ne faut pas en parler à la légère. C'est une liberté qui coûte, et quel prix ! Jérémie est un martyr, certes, mais pas un martyr d'un genre « facile ». A aucun moment il ne « triomphe », et après la chute de la ville où il est resté jusqu'au bout, nous le trouverons... attaché à une file de prisonniers (40. 1). Jérémie, quelque libre qu'il soit,

reste un homme de chair et de sang. Il est libre de parler, mais cela lui vaut la solitude et la haine, les coups. Liberté, mais non paix, mais non sécurité ! Au chapitre 15, il se plaint d'être « homme de dispute et de colère » et de n'avoir jamais la tranquillité *avec* les autres. Cependant, il reste prophète *pour* les autres. Cette liberté qu'il a à leur égard, il l'utilise pour eux, restant solidaire de leur péché et de leur malheur. Rien chez lui d'une liberté orgueilleuse et égoïste. Sa liberté est là par et pour la vocation qui est la sienne, par et pour le service de Dieu. *La liberté n'existe donc pas pour elle-même ; elle est donnée à l'homme qui se laisse dépasser par un Autre que lui-même ;* elle est là quand l'homme a dû renoncer à certaines options personnelles et qu'il se subordonne à l'Autre, quand l'Autre vit en lui et agit en lui.

Peut-être cet autre est-il différent de Yahweh. Nous pensons que le militant communiste dans sa prison nazie restait libre lui aussi (cf. MALRAUX, *Le temps du mépris*). *Mais* (et ici nous voyons que l'on ne peut étudier une notion comme celle de la liberté en dehors de l'ensemble de la Révélation), quelle liberté donne Karl Marx ? et quelle liberté Yahweh, le Dieu de Jésus-Christ ? ! Il s'agit moins de comparer des valeurs que de scruter l'origine de la liberté. Peut-être devons-nous dire humblement que ce n'est pas à nous de « choisir » entre une liberté plus ou moins grande selon le Dieu ou l'idéal qui nous la donnera ; nous n'avons peut-être même pas à choisir celui qui nous la donnera parce que cela ferait tout reposer sur l'initiative de l'homme.



Nous qui sommes croyants et qui estimons que toute autorité est aux mains de Jésus-Christ, *avant* de nous occuper de notre liberté, il nous faut croire, comme Jérémie (1. 4 ss.) que c'est Dieu, *lui*, qui nous a choisis ; car c'est de cette décision, de cette initiative à *lui*, que dépend notre liberté.

PHILIPPE REYMOND, *Lausanne*.

La confession des péchés dans la liturgie eucharistique

par Bruno Buerki, *Saint-Antoine*.

1. Préparation à l'Eucharistie

« Que chacun donc s'éprouve soi-même, et qu'il mange alors de ce pain et boive de cette coupe » (1 Cor. 11. 28), écrit Paul à la communauté de Corinthe. Ce sont les désordres, auxquels donnait lieu la célébration de l'Eucharistie, qui sont à l'origine de cet avertissement de l'apôtre. Dans le cas concret et particulier de Corinthe, cette parole doit être comprise en premier lieu de la manière suivante : celui qui prend part aux assemblées doit se demander si sa conduite n'anéantit pas la communion de ceux qui sont rassemblés autour de la Table du Seigneur. D'une manière plus générale cependant, Paul a en vue l'attitude intérieure du chrétien qui participe à l'Eucharistie, non dans le sens d'une considération de soi, d'une lutte de l'homme par ses propres forces pour atteindre une pureté rituelle, mais dans le sens d'une ouverture et d'une préparation pour l'action sanctifiante et purifiante du Seigneur, qui viendra à nous dans le sacrement de son corps et de son sang.

L'Eglise s'est bien gardée d'oublier la mise en demeure de l'apôtre ; celle-ci est restée au contraire l'un de ses soucis les plus constants. Ainsi lit-on dans la *Didachè* : « Dans l'assemblée tu feras l'exhomologèse (confession) de tes péchés et tu n'iras pas à la prière avec une conscience mauvaise » (4. 14). Un peu plus loin nous y lisons encore : « Mais le jour du Seigneur, une fois rassemblés, rompez le pain et rendez grâces après avoir confessé vos péchés, afin que votre sacrifice soit pur » (14. 1). La *Didachè* rappelle ensuite l'ordre de l'Evangile : quiconque se souvient que son frère a quelque chose contre lui, doit se tenir à l'écart du sacrifice jusqu'au jour de la réconciliation, afin de ne pas profaner ce sacrifice. De même, dans l'épître de Barnabas et chez Irénée, rencontrons-nous des prescriptions semblables. Et ce n'est pas en dernier lieu que nous penserons à l'acte d'engagement moral qui, d'après les indications de Pline le Jeune dans sa lettre à l'empereur Trajan (10, 96), fait partie du culte matinal des chrétiens.

reste un homme de chair et de sang. Il est libre de parler, mais cela lui vaut la solitude et la haine, les coups. Liberté, mais non paix, mais non sécurité ! Au chapitre 15, il se plaint d'être « homme de dispute et de colère » et de n'avoir jamais la tranquillité *avec* les autres. Cependant, il reste prophète *pour* les autres. Cette liberté qu'il a à leur égard, il l'utilise pour eux, restant solidaire de leur péché et de leur malheur. Rien chez lui d'une liberté orgueilleuse et égoïste. Sa liberté est là par et pour la vocation qui est la sienne, par et pour le service de Dieu. *La liberté n'existe donc pas pour elle-même ; elle est donnée à l'homme qui se laisse dépasser par un Autre que lui-même ;* elle est là quand l'homme a dû renoncer à certaines options personnelles et qu'il se subordonne à l'Autre, quand l'Autre vit en lui et agit en lui.

Peut-être cet autre est-il différent de Yahweh. Nous pensons que le militant communiste dans sa prison nazie restait libre lui aussi (cf. MALRAUX, *Le temps du mépris*). *Mais* (et ici nous voyons que l'on ne peut étudier une notion comme celle de la liberté en dehors de l'ensemble de la Révélation), quelle liberté donne Karl Marx ? et quelle liberté Yahweh, le Dieu de Jésus-Christ ? ! Il s'agit moins de comparer des valeurs que de scruter l'origine de la liberté. Peut-être devons-nous dire humblement que ce n'est pas à nous de « choisir » entre une liberté plus ou moins grande selon le Dieu ou l'idéal qui nous la donnera ; nous n'avons peut-être même pas à choisir celui qui nous la donnera parce que cela ferait tout reposer sur l'initiative de l'homme.



Nous qui sommes croyants et qui estimons que toute autorité est aux mains de Jésus-Christ, *avant* de nous occuper de notre liberté, il nous faut croire, comme Jérémie (1. 4 ss.) que c'est Dieu, *lui*, qui nous a choisis ; car c'est de cette décision, de cette initiative à *lui*, que dépend notre liberté.

PHILIPPE REYMOND, *Lausanne*.

La confession des péchés dans la liturgie eucharistique

par Bruno Buerki, *Saint-Antoine.*

1. Préparation à l'Eucharistie

« Que chacun donc s'éprouve soi-même, et qu'il mange alors de ce pain et boive de cette coupe » (1 Cor. 11. 28), écrit Paul à la communauté de Corinthe. Ce sont les désordres, auxquels donnait lieu la célébration de l'Eucharistie, qui sont à l'origine de cet avertissement de l'apôtre. Dans le cas concret et particulier de Corinthe, cette parole doit être comprise en premier lieu de la manière suivante : celui qui prend part aux assemblées doit se demander si sa conduite n'anéantit pas la communion de ceux qui sont rassemblés autour de la Table du Seigneur. D'une manière plus générale cependant, Paul a en vue l'attitude intérieure du chrétien qui participe à l'Eucharistie, non dans le sens d'une considération de soi, d'une lutte de l'homme par ses propres forces pour atteindre une pureté rituelle, mais dans le sens d'une ouverture et d'une préparation pour l'action sanctifiante et purifiante du Seigneur, qui viendra à nous dans le sacrement de son corps et de son sang.

L'Eglise s'est bien gardée d'oublier la mise en demeure de l'apôtre ; celle-ci est restée au contraire l'un de ses soucis les plus constants. Ainsi lit-on dans la *Didachè* : « Dans l'assemblée tu feras l'exhomologèse (confession) de tes péchés et tu n'iras pas à la prière avec une conscience mauvaise » (4. 14). Un peu plus loin nous y lisons encore : « Mais le jour du Seigneur, une fois rassemblés, rompez le pain et rendez grâces après avoir confessé vos péchés, afin que votre sacrifice soit pur » (14. 1). La *Didachè* rappelle ensuite l'ordre de l'Evangile : quiconque se souvient que son frère a quelque chose contre lui, doit se tenir à l'écart du sacrifice jusqu'au jour de la réconciliation, afin de ne pas profaner ce sacrifice. De même, dans l'épître de Barnabas et chez Irénée, rencontrons-nous des prescriptions semblables. Et ce n'est pas en dernier lieu que nous penserons à l'acte d'engagement moral qui, d'après les indications de Pline le Jeune dans sa lettre à l'empereur Trajan (10, 96), fait partie du culte matinal des chrétiens.

La question reste ouverte de savoir sous quelle forme fut faite une telle exhomologèse dans les premiers temps. Une chose est certaine, c'est que la manière de se préparer à la célébration du culte fut abandonnée longtemps à l'initiative et au jugement de chacun. Dans l'Eglise ancienne, elle semble avoir été laissée, dans une large mesure, aux élans de la piété personnelle. Les formules liturgiques officielles et générales n'apparaissent que tardivement et seront les dernières adjonctions à la Messe. Nous songeons ici, d'une part, aux prières récitées du bas de l'autel, et, d'autre part, à la confession publique des péchés.

Nous examinerons au cours de notre étude les formes de la confession des péchés dans le cadre de la célébration de l'Eucharistie, telles qu'elles se sont développées au cours de l'histoire de la liturgie. Nous nous demanderons ensuite s'il est bon et nécessaire d'en conserver quelque chose dans le culte d'aujourd'hui.

2. Les prières du bas de l'autel

En fait, ce n'est que la seconde partie des prières dites « du bas de l'autel » de la Messe romaine qui retiendra notre attention. La première partie est formée du psaume 43 (*Judica*) qui, comme psaume d'introduction, fait une certaine concurrence à l'Introït, et qui n'a trouvé une diffusion et une approbation générales que lors de la publication du Missel de Pie V. Il est du reste absent, aujourd'hui, de quelques liturgies monastiques de l'Eglise romaine. La deuxième partie — celle qui nous intéresse — se compose de la confession des péchés *Confiteor*, des deux demandes de pardon *Misereatur* et *Indulgentiam*, de l'oraison finale *Aufer a nobis* et de quelques versicules.

La forme la plus anciennement connue des prières du bas de l'autel est l'inclination silencieuse du Pape devant l'autel, mentionnée dans les formulaires propres au siège romain du VIIe siècle : il prie pendant que le chœur chante l'Introït, avant le baiser de l'Evangile et de l'autel, et avant le *Kyrie* et le *Gloria*. Une note explicative en marge d'un texte de la Messe, du VIIIe siècle, dit au sujet de cet acte : « Il fait une prière pour lui-même ou pour les péchés du peuple »[1]. L'Eglise franque a repris à Rome la prosternation du célébrant, mais elle a bientôt substitué à la prière muette des paroles prescrites. Dans le pontifical rhénan d'Halinardus, datant du Xe siècle, ainsi que dans un certain nombre d'autres liturgies, apparaît ici l'oraison *Aufer a nobis* ; en plus d'une deuxième oraison, on y ajouta le plus souvent toute une série d'Apologies — selon l'appellation qui leur fut donnée — sortes de confessions des péchés et d'indignité du célébrant, très abondantes en paroles. Ces confessions furent répandues dans la liturgie romano-franque du IXe au XIe siècle, et surgirent d'ailleurs également dans certaines liturgies orientales, à la même époque. Ces Apologies ont été

[1] Cité par JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, Tome I, éd. 1958, p. 387.

remplacées au XI[e] siècle[2] par une confession sous la forme du *Confiteor*, auquel viennent s'ajouter les demandes de miséricorde et de pardon. On plaçait alors l'ancien *Aufer a nobis* à la fin des prières du bas de l'autel. Avec la réforme clunisienne s'établit partout la tradition de réciter, sur les marches de l'autel, un *Confiteor* avec les répons correspondants, auquel on ajoute l'*Aufer a nobis*.

Un élément essentiel du *Confiteor* est de contenir un dialogue. Le prêtre confesse ses péchés devant Dieu, devant les saints et devant ses frères, et fait appel à l'intercession des frères et — à partir de la fin du Moyen Age — de l'Eglise céleste également. Puis le diacre, ou l'assistance, prie en répétant les mêmes paroles. Le texte bref du *Confitéor* dont on se servait à Cluny vers 1080 était le suivant : « Je confesse devant Dieu et devant tous les saints, et devant vous mon Père, d'avoir péché en pensée, parole et action, c'est ma faute. Je vous le demande : priez pour moi ! »[3].

L'époque suivante a vu se développer cette formule brève dans deux directions : *primo*, récitation d'une liste toujours plus longue de noms de saints ; *secundo*, énumération et description des péchés à confesser. Il est à remarquer que cette seconde tendance apparaît déjà dans quelques-unes des formules les plus anciennes. Contre ces tendances, l'Eglise officielle a protesté à plusieurs reprises. L'expression devenue caractéristique du *Confiteor* : « c'est ma faute, ma très grande faute » se rencontre pour la première fois chez Thomas Becket († 1170). L'intercession est prononcée immédiatement par l'assistance pour le prêtre, et par ce dernier pour l'assistance dans les paroles du *Misereatur* dont le texte, qui date des IX[e] et X[e] siècles, est le suivant : « Que le Dieu tout-puissant ait pitié de toi et te pardonne tous tes péchés, qu'il te libère de toute œuvre mauvaise, qu'il te garde dans toute bonne œuvre et qu'il te conduise, par l'intercession de tous les saints, dans la gloire éternelle »[4]. Le prêtre seul ajoute à son intercession l'*Indulgentiam*, expression de l'absolution sacerdotale. L'utilisation de cette dernière formule est d'autant plus surprenante qu'elle a sa place propre dans la confession sacramentelle et qu'elle a passé de celle-ci dans les prières du bas de l'autel ; une telle chose n'était possible que parce que la théorie préscolastique de la repentance et de la confession n'avait pas encore abouti à des conclusions aussi strictes que ce sera le cas plus tard, et que, par conséquent, de telles absolutions publiques et générales n'avaient alors rien d'extraordinaire en elles-mêmes. La formule, qui ne subira plus de modifications ni d'extensions essentielles, est conçue, dans la liturgie de la Messe du XI[e] siècle, en ces termes simples et courts : « Que le Dieu tout-puissant et miséricordieux nous accorde l'absolution et la rémission de tous nos péchés »[5]. Il convient de souligner en particulier, que les deux formules *Indulgentiam* et

[2] Premier jalon : le codex Chigi.
[3] MIGNE, *PL* 149, 716.
[4] MIGNE, *PL* 78, 442 a.
[5] MIGNE, *PL* 151, 992.

Misereatur ont toujours et partout été dites dans un sens déprécatif et optatif, comme du reste, jusqu'au XIII[e] siècle, l'acquittement dans la confession privée se fit également d'une manière déprécative, et ne prit que plus tard la forme indicative. La conservation des formes anciennes des prières récitées du bas de l'autel, après le XIII[e] siècle, est une preuve qu'à l'époque de la scolastique, l'on en était à séparer clairement la confession sacramentelle des prières du bas de l'autel en tant que préparation au culte.

Le *Confiteor* n'a pas été expressément composé pour la Messe ni dans celle-ci ; il est né, avant son admission dans la liturgie eucharistique et indépendamment de cette dernière, mais ne vient pas non plus, comme on serait tenté de le croire, de la confession privée ou même de l'ancienne liturgie de pénitence publique ; il a ses sources dans la prière monastique dite « prière d'heures ». A partir du IX[e] siècle est attesté en effet l'usage que dans Prime et Complies les frères se confessent mutuellement deux à deux leurs péchés et leurs fautes quotidiennes et que l'un intercède pour l'autre. Cette confession fraternelle ne s'applique qu'à des fautes légères, et n'a pas un caractère sacramentel. Si nous tenons compte de ce qu'après l'an mille, Prime et Tierce furent récitées avant la Messe matinale, dans le chœur où l'Eucharistie était célébrée, on comprendra aisément que le *Confiteor* ait pu passer de la prière d'heures aux prières du bas de l'autel.

Des différents versicules qui précédaient et précèdent encore le *Confiteor* et l'oraison *Aufer a nobis*, nous n'en citerons qu'un : l'*Adjutorium nostrum* du Psaume 124, qui introduit le *Confiteor*. Nous retrouvons ce verset du Psaume 124 au XI[e] siècle déjà, en Italie, et il introduit également — selon la tradition — le *Confiteor* dans la prière d'heures.



Les prières du bas de l'autel sont un acte préparatoire privé du célébrant et de ses assistants, et n'appartiennent pas comme telles et primitivement, à la liturgie des fidèles proprement dite, qui ne commence qu'avec l'Introït, le *Kyrie*, le *Gloria*, la Collecte et les Lectures. Nous rencontrons cependant, très tôt déjà, des tentatives pour enlever au *Confiteor* son caractère privé et l'appliquer à toute la communauté assemblée. Ainsi, dans la Messe conventuelle des Chartreux, dès 1370 — comme aujourd'hui encore — toute la communauté prend part au *Confiteor*. Dans le même sens, le *Confiteor* est assigné à la communauté par Thomas Müntzer dans sa Messe allemande (1523-1526). Nous observons le même phénomène dans le mouvement de renouveau liturgique dont Frédéric-Guillaume III, roi de Prusse, fut l'initiateur. Enfin, les prières du bas de l'autel sont aussi prononcées aujourd'hui, dans l'Eglise catholique-chrétienne [6], par le prêtre et la paroisse tout entière, comme c'est le cas également pour la Messe dialoguée, dans certains milieux du mouvement de renouveau liturgique de l'Eglise

[6] Eglise qui est issue du mouvement « *Los von Rom* » après 1870. Elle est répandue en Allemagne, en Suisse, en Autriche et aux Pays-Bas. On l'appelle aussi Eglise vieille-catholique.

romaine. On fait ici, de la prière préparatoire sacerdotale privée, un véritable acte de pénitence communautaire.

Martin Luther, par contre, voulait qu'on renonçât aux prières du bas de l'autel en tant qu'acte privé dans le cadre du culte public. Pour les réformés, ce problème ne se posa pas puisqu'ils n'ont pas employé le schéma de la Messe pour établir leur ordre du culte.

3. La confession publique des péchés

A partir de l'an mil environ, la coutume s'établit d'admettre dans la Messe des formules en langue vulgaire, formules qui avaient déjà servi de confession privée et qui ne sont rien d'autre qu'un *Confiteor* élargi ; elles ont leur place dans la Messe à la suite de la prédication. Primitivement, même si l'on avait conscience et que l'on répétait toujours qu'une telle confession générale ne pouvait jamais suffire pour des fautes graves, il est certain qu'elle a été comprise comme un acte sacramentel à l'égard de la confession privée, jusqu'à ce que la scolastique lui ait formellement dénié ce caractère. Dès le début l'on ajouta à cette confession publique des péchés une véritable absolution : en Allemagne du Sud, au XIIe siècle, le *Misereatur* et l'*Indulgentiam* sont dits en latin par le prêtre [7].

A la suite des réformes et des ordonnances de Charlemagne, on introduisit dans le culte dominical une catéchèse, elle aussi prononcée dans la langue du pays comme annexe à la prédication. Cette catéchèse comprenait la récitation, et souvent aussi, une explication du Notre Père et du *Credo*. Au XIIIe siècle, on ajouta à ces deux formules fondamentales de la catéchèse publique l'*Ave Maria* et le Décalogue. Comme on récitait aussi la confession publique après la prédication, elle se lia bientôt aux éléments catéchétiques tels que le Notre Père, le *Credo* et le Décalogue. C'est ainsi que s'est développée, au cours du Moyen Age, une forme de confession des péchés liée à des récitations catéchétiques. Fort répandue, elle ne fut cependant pas utilisée partout chaque dimanche, mais réservée aux grandes fêtes et aux jours de communion générale.

Le dernier chaînon de cette évolution est le « *Pronaus* » du XVe siècle, qu'on retrouve dans quelques villes du sud de l'Allemagne et en Suisse, célébré dans certaines églises en dehors de la Messe. Sa forme nous a été transmise par Surgant, forme que L. Jud et U. Zwingli ont prise comme base du culte dominical ordinaire de leur Eglise. L'expression « *Pronaus* » dérive du mot français « prône » et du latin *præconium* qui signifie louange, service de héraut et annonce. Après la prédication, ce culte de la Parole contient les différentes annonces (chez L. Jud et U. Zwingli, l'exhortation après un décès dans la paroisse) et le Notre Père avec l'*Ave Maria* (qui fut supprimé à Zurich

[7] E. v. STEINMEYER, *Süddeutscher (Münchener) Glauben und Beichte*, die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmæler, Berlin 1916, p. 345-349.

en 1563), auxquels viennent s'ajouter le symbole des Apôtres et le Décalogue, qui fut compris comme « miroir confessionnel ». Suit la confession publique avec l'absolution déprécative, en plus d'une prière d'intercession.

A Strasbourg, sous la direction de Diebold Schwarz et de Martin Bucer, on apporta une modification à l'ordre traditionnel du « *Pronaus* », auquel on avait ajouté tout simplement l'Eucharistie les jours où celle-ci était célébrée, modification qui rapprocha le « *Pronaus* » du déroulement de la Messe des catéchumènes avec le *Confiteor* du prêtre. La confession des péchés avec l'absolution fut placée au commencement du culte, immédiatement après l'invocation. La cause de ce déplacement était peut-être la volonté de dégager la prédication d'une influence constante de la confession des péchés, qui la suivait, et d'en faire une prédication de l'Evangile plutôt que de devoir toujours l'adapter au schéma du sermon de pénitence du haut Moyen Age. Calvin a connu l'ordre du culte de Bucer à Strasbourg et l'a apporté à Genève. Il l'a repris dans son traité liturgique *La forme des prières et des chants* [8] et a créé par là le point de départ de sa diffusion dans les Eglises réformées du monde entier. Seule la place du Décalogue demeura longtemps instable. Si les Strasbourgeois et avec eux Calvin le plaçaient après l'absolution dans le sens du *Tertius usus legis*, les Genevois lui donnaient en 1639 sa place au début du culte et avant la confession des péchés, en mettant l'accent sur l'*Usus pedagogicus*. Plus tard l'ordre genevois devint règle générale. On peut dire, qu'au XIXe siècle, le réformateur liturgiste Eugène Bersier a poursuivi l'assimilation du « *Pronaus* » à la Messe des catéchumènes par l'adjonction du *Kyrie* et du *Gloria*. La liturgie anglicane de 1552, déjà, avait adopté une suggestion de Calvin contenue dans l'édition de 1545 de *Forme des prières et des chants*, et avait placé les différents éléments du *Kyrie* entre les commandements du Décalogue. C'est de là qu'est née l'idée de Bersier de faire du *Kyrie* un chant spontané de la communauté en réponse à la confession des péchés dite auparavant par le pasteur. Par analogie il fit du *Gloria*, réduit à son texte biblique, une réponse à l'absolution. La même évolution s'observe également dans les rituels protestants prussiens du XIXe siècle [9]. Dans les Eglises réformées, cette utilisation du *Kyrie* et du *Gloria* est bientôt devenue d'un usage courant.



A la veille de la Réforme, la signification théologique de la confession dans le culte, en opposition à la confession sacramentelle, était peu claire, malgré les efforts de la scolastique. Luther a tenté de résoudre le problème en déclarant la confession publique des péchés avec ses adjonctions être simple annonce du pardon ; en conséquence, il a supprimé la confession publique de la Messe allemande de 1526 en la remplaçant par une exhortation. Bugenhagen a proposé une solution un peu différente ; il garda dans le culte la confession publique

[8] *Opera selecta* II, p. 1 ss.
[9] Ces rituels sont le fruit de la réforme liturgique de Frédéric-Guillaume III.

des péchés sans absolution, lui donnant le sens d'une prière personnelle à côté de l'intercession et en relation avec cette dernière. Cependant le luthéranisme n'a pas suivi ses réformateurs en cette matière. Il a gardé la confession publique dans sa forme traditionnelle avec absolution, et l'a fixée souvent au début du culte, à la place du *Confiteor* dont elle a très souvent adopté la forme. Ce problème a été longuement et ardemment disputé à Nuremberg, du vivant même de Luther.

L'Eglise romaine a résolu le problème du rapport entre la confession auriculaire et la confession publique dans le culte, en déclarant cette dernière, acte de bénédiction. La confession publique s'est maintenue dans quelques diocèses en annexe à la prédication et, avant tout, dans les Messes pontificales solennelles, dont elle fait partie — même à Rome — depuis le XIIIe siècle. Dans la Messe pontificale, la confession publique a sa place après l'homélie ou bien, comme c'est généralement le cas aujourd'hui, elle est mise en relation avec la bénédiction qui suit le *« Ite, missa est »*.

En résumé, la confession publique des péchés est un essai de donner à la communauté ce qui est offert au prêtre dans les prières récitées du bas de l'autel : un acte de préparation à la célébration de l'Eucharistie.

4. La confession des péchés dans le service eucharistique du dimanche

Un bref coup d'œil sur les liturgies utilisées actuellement dans les différentes Eglises nous montre très vite que la confession des péchés est prévue partout, sous une forme ou sous une autre, en tant que partie intégrante de la célébration eucharistique. Cette constatation est valable, aussi bien pour les Eglises catholique-romaine et catholique chrétienne, que pour les Eglises évangéliques. Nous avons déjà vu que, dans la Messe romaine dialoguée, les prières du bas de l'autel deviennent parfois des prières de l'assemblée, ce qu'elles sont toujours dans la liturgie catholique-chrétienne. L'*Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden* de 1955 contient, à côté d'un texte de préparation pour les officiants à la sacristie avec les éléments traditionnels des prières du bas de l'autel, un *Confiteor* au début du culte paroissial pour toute l'assemblée. L'emploi ou l'omission de ce *Confiteor* est d'ailleurs laissé à la libre discrétion des différentes Eglises luthériennes qui utilisent cette liturgie. Dans les Eglises réformées de langue française la confession des péchés avec loi, paroles de grâce et absolution, comme aussi les chants spontanés de l'assemblée, font tout naturellement partie du culte. On les retrouve dans la liturgie de l'Eglise réformée de France de 1955 et également dans celle des paroisses romandes du canton de Berne de la même année. De même,

les liturgies réformées de la Suisse alémanique de date plus récente — nous pensons aux liturgies de Bâle-Campagne (1949), d'Argovie (1950) et de Thurgovie (1957) — prévoient dans bon nombre de leurs ordres du culte, la confession des péchés, souvent précédée d'une lecture de la Loi et suivie de l'absolution avec paroles de grâce. Dans bien des formulaires de sainte cène des trois liturgies que nous venons de citer, la confession des péchés est incorporée à la sainte cène, et accompagnée la plupart du temps de l'absolution, mais parfois aussi, seulement d'une parole biblique de consolation.

Malgré cette pratique actuellement très uniforme, mises à part des différences purement extérieures, nous pouvons nous demander si la confession des péchés occupe une place légitime ou non dans le service eucharistique. Nous devons tenir compte de ce que le jour du Seigneur est le jour magnifique de la joie pascale. Chaque dimanche, nous célébrons la résurrection de notre Seigneur Jésus-Christ, et par conséquent on peut se demander si la pénitence a sa place ce jour-là. N'est-elle pas un corps étranger dans la célébration de la sainte cène du dimanche, aussi importante qu'elle soit en elle-même pour la vie du chrétien et de la communauté, et en tant que préparation au culte dominical ? Ce n'est certainement pas un hasard si l'Eglise, des siècles durant, s'est montrée extrêmement réservée quant à l'introduction de la confession des péchés dans la liturgie eucharistique. Bien qu'avec saint Paul déjà et la *Didachè* il y ait, d'une manière ou d'une autre, un lien entre la sainte cène et la confession, celle-ci ne fut incorporée au culte qu'après l'an mil. En fait, il serait préférable, du point de vue liturgique, que la confession des péchés en tant que préparation au festin de joie, trouve une place ailleurs qu'à l'intérieur précisément de la liturgie eucharistique dominicale. Nous pensons surtout aux prières de la semaine et spécialement à l'office du samedi soir, ou encore à un culte spécial de préparation à la sainte cène. Le moment le plus indiqué d'un tel culte de préparation serait certainement la veille du service eucharistique ou l'aube du dimanche. Beaucoup moins favorable nous paraît être le dimanche précédent la célébration de la sainte cène, du fait que cette célébration devrait avoir lieu, en principe, chaque dimanche, chose qui, espérons-le, sera un jour réalisable chez nous. Aussi bien la liturgie de Bâle-Campagne que celle d'Argovie suggèrent-elles des préparations à la sainte cène et offrent-elles des formulaires pour des cultes de ce genre, dans lesquels la confession des péchés et l'absolution occupent une place importante.



Cependant, la situation dans nos paroisses est actuellement telle, que le culte ordinaire de semaine tout autant que le culte précédant la sainte cène n'est qu'exceptionnellement fréquenté ou même pas du tout par la plupart des membres de nos Eglises. En bien des endroits, nous ne trouvons ni office ni culte préparatoire. Les communiants viennent donc en réalité sans aucune préparation à la sainte cène dominicale. Etant donné cette situation de fait, nous devrons, malgré toutes les hésitations, nous en tenir à la pratique de réciter la confes-

sion des péchés et de donner l'absolution le dimanche, et ce, en rapport direct avec la célébration de la sainte cène elle-même, aussi longtemps que nous n'aurons pas une autre place pour la confession et l'absolution. En outre, il serait pratiquement très difficile d'enlever aux paroisses la confession à laquelle elles sont habituées.

Il faut peut-être prévoir un ordre particulier pour le culte solennel de Pâques et probablement de même pour celui de Noël, les deux plus grandes fêtes de la chrétienté. Car, dans les cultes de ces deux fêtes, un acte de contrition étendu est en opposition par trop grande avec l'aspect et le ton du reste de la liturgie. Dans cet ordre d'idées, la liturgie des paroisses bernoises de langue française propose d'omettre la lecture de la Loi, la confession des péchés et l'absolution pour ces deux jours, et prévoit une autre introduction au culte. Pour Noël, chose semblable a d'ailleurs déjà été proposée par les cahiers d'« Eglise et Liturgie » [10].

Le péché est pour le chrétien un obstacle dans la célébration du festin de réjouissance, obstacle qui n'est pas écarté, même si l'on déclare que les péchés seront pardonnés lors de la communion même. Car souvent les péchés barrent déjà le chemin conduisant à la Table du Seigneur, l'endroit où en réalité ils sont remis et où la vie éternelle est promise. C'est pour cela que la confession des péchés a pour mission de préparer la sainte communion, comme la parole du centurion de Mat. 8. 8 [11] le fait, encore une fois et de la même manière immédiatement avant la réception du Corps et du Sang du Christ. Elle ouvre la porte à ceux qui veulent s'approcher de la Table du Seigneur, où la grâce et la rémission des péchés sont données en définitive et d'une façon surabondante. Il est juste de dire qu'ouvrir cette porte est important et nécessaire car, autrement la communauté risque de ne pas trouver, ou de ne trouver que difficilement le vrai chemin qui conduit à la Table sainte. La confession des péchés intégrée à la liturgie du service de sainte cène, ou prononcée avant celui-ci, satisfait à l'exigence que pose saint Paul comme condition préliminaire à la célébration de la fête de la communauté chrétienne : se préparer et s'ouvrir pour la venue du Christ, afin que nous puissions manger le pain et boire à la coupe d'une manière digne du Seigneur (1 Cor. 11. 27).

5. Confession publique et confession privée

Il est indéniable que le désir de pouvoir se confesser, c'est-à-dire d'avoir une occasion et une possibilité de confesser ses péchés devant Dieu et Jésus-Christ en présence d'un frère, généralement du pasteur, et de recevoir l'assurance de la rémission des péchés dans le cadre de la cure d'âme personnelle, est actuellement très grand dans nos Eglises évangéliques. Mais par ailleurs se font jour des objections très violentes

[10] 2e éd., 1951.

[11] « Seigneur, je ne mérite pas que tu entres sous mon toit ; mais dis seulement un mot et mon serviteur sera guéri ».

contre ce désir ou ce besoin et contre la confession en général. Nous ne voulons pas ici entrer dans les détails et examiner tout le problème de la confession privée. Cependant, nous ne pouvons le passer sous silence, car il existe une relation évidente entre la confession publique des péchés et la confession privée, relation qui doit être relevée.

Comme chrétiens, nous confessons nos péchés parce que nous savons que le péché fait de nous des esclaves, qu'il anéantit en nous la vie, qu'il nous sépare et nous éloigne de nos frères ainsi que de Dieu, le Père céleste. Nous confessons nos péchés parce que nous savons également que Dieu a pitié de nous et qu'il nous pardonnera en Jésus-Christ. Telle est la raison, la raison dernière et déterminante, de la confession des péchés : l'espérance du pardon de Dieu. Nous osons nourrir cet espoir car le Christ est mort pour nous et pour la rémission de nos péchés. Et le soir même de Pâques, le Ressuscité a donné à ses disciples et aux apôtres l'ordre et le pouvoir de remettre et de pardonner aux hommes leurs péchés. « Il souffla sur eux et leur dit : Recevez l'Esprit saint. Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis ; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus » (Jn. 20. 22 s). L'ordre pascal du Christ n'est rien d'autre qu'une confirmation du plein pouvoir de la rémission des péchés, faisant partie de la puissance des clés déjà promise avant le Vendredi Saint à Pierre et aux autres disciples (Mat. 16. 19 et 18. 18). Observons bien à qui la charge de la rémission est donnée : aux apôtres en tant que témoins et représentants de l'Eglise. Nous pourrions dire tout aussi bien : c'est à l'Eglise que le Christ a confié la charge et le ministère de la rémission des péchés. Il va de soi qu'elle remplit cette mission et qu'elle la réalise là où se trouve le centre principal de toute sa vie : dans le service de sainte cène. La sainte cène ne s'épuise pas dans l'annonce de la rémission, elle est cependant essentiellement cela aussi. C'est pourquoi dans le cadre de la célébration de la sainte cène, ou peut-être déjà dans le culte préparatoire, le pardon de Dieu est annoncé et accordé à la communauté (qui dans la confession a reconnu ses transgressions), pardon qui, d'une part, m'ouvre le chemin de la Table sainte, et qui, d'autre part, m'est confirmé à cette Table par le Corps et le Sang du Christ. Ainsi la confession publique unie à la célébration eucharistique, et comme préparation à celle-ci, est légitimée et fondée par l'ordre de Jésus à l'Eglise de pardonner les péchés.



Cependant nous devons aussitôt nous demander si l'acte de confession publique est suffisant pour accomplir et réaliser l'ordre du Christ. Il en est certainement un point essentiel ; mais suffit-il réellement ? Ce problème est d'une importance capitale, car dans notre Eglise, l'acte de pénitence de la paroisse est en fait pour la plupart des fidèles, le seul moment où ils confessent leurs péchés et reçoivent la rémission de ceux-ci. Il y a certes aussi la cure d'âme individuelle, mais bien peu nombreux sont ceux qui en bénéficient, et trop souvent celle-ci se limite à des cas exceptionnels. D'où l'importance de la question : l'acte de confession publique est-il suffisant ? Nous pensons

qu'il ne l'est pas, car l'on peut ressentir lourdement le poids de fautes qui ne sauraient être pardonnées et effacées par une confession publique exprimée en termes généraux. La nécessité de confesser ses péchés sous une forme plus concrète devant Dieu et de recevoir expressément la rémission de tel ou tel péché, en présence et par l'intermédiaire d'un témoin de Dieu et de l'Eglise en même temps, se fait sentir toujours à nouveau chez l'un ou l'autre. De ce fait s'en suit la légitimité, voire même la nécessité absolue de la confession individuelle comme institution permanente de l'Eglise de Jésus-Christ en dehors du culte. Une confession individuelle dans le cadre du culte serait une chose trop dangereuse à beaucoup d'égards pour être réellement utile. Une pénitence publique avec confession individuelle fut en usage dans les premiers siècles de l'Eglise, de prime abord pour des péchés ayant fait scandale publique ; mais toujours cette pénitence était accompagnée, conduite et préparée par la confession et la cure d'âme privées, qui l'ont en fin de compte totalement remplacée. La confession individuelle en public peut être une tentation et une pierre d'achoppement pour les faibles et favorise en outre toutes sortes de tendances malsaines. Pour cette raison nous n'oserons faire de l'acte de pénitence de la communauté davantage qu'une confession générale suivie d'une annonce tout aussi générale de la rémission de nos péchés par Dieu, cet acte de pénitence demandant alors son complément, son approfondissement et son achèvement dans la confession privée. Il va de soi que cette confession sera libre, car l'Eglise de Jésus-Christ ne vit pas sous la loi, mais elle sera tout de même une institution que la communauté sera encouragée à utiliser régulièrement, puisque la liberté chrétienne ne pourra et ne devra jamais être comprise comme interdisant et rendant impossible une vie d'ordre et de discipline spirituelle. Discipline et liberté doivent se compléter mutuellement.

C'est dans cet ordre d'idées que Martin Luther réclame la confession individuelle, à côté de la confession devant Dieu et devant un frère auquel nous avons fait un tort particulier, dans sa « Courte exhortation à la confession », qu'il a rajouté en 1529 à la deuxième édition du *Grand Catéchisme*. Il souligne vigoureusement l'utilité de la confession individuelle à côté des deux autres manières de se confesser, contenues selon lui, surtout dans la récitation en commun du Notre Père. Il exhorte à faire usage de la confession individuelle sans vouloir par là attenter à la liberté chrétienne de la confession. Il va même très loin, en disant que celui qui mépriserait la confession ne serait pas un chrétien et n'oserait participer à la sainte cène. Calvin, dans l'*Institution* [12], parle d'une façon analogue des trois formes de la confession des péchés, soit de la confession devant Dieu seul, de la confession devant un frère auquel nous avons fait tort, et de la confession individuelle et privée. Pour cette dernière, il nous renvoie à Jq. 5. 16, à Mat. 16. 19 et 18. 18, ainsi qu'à Jn. 20. 22 s, en soulignant tout particulièrement que, normalement, la confession d'un chrétien devrait


[12] III. IV. 12-14.

avoir lieu devant le pasteur, lequel, étant installé par Dieu comme garant (pleige) de la rémission des péchés, est le mieux à même de consoler les consciences. D'ailleurs Calvin voit, lui aussi, un lien étroit entre la confession et la sainte cène et désire voir dans la confession une préparation à la communion. Ainsi les Réformateurs reconnaissent la nécessité de la confession personnelle et la soulignent. Le fait que Martin Luther, Melanchton et le luthéranisme considèrent cette confession comme un sacrement à côté du baptême et de la sainte cène, tandis que Calvin (se basant sur une définition du sacrement, du reste un peu problématique, de saint Augustin) lui conteste ce caractère sacramentel, est un détail dans lequel nous ne pouvons pas entrer, mais qui ne modifie en rien la position que prenaient les Pères de notre Eglise dans la question de la confession.

Si, comme nous l'avons dit, la confession privée a toujours eu une très grande importance pour l'ancienne pénitence ecclésiastique, la suppression complète de cette dernière et son remplacement par une confession strictement auriculaire fut une évolution dangereuse et problématique. Les débuts de cette évolution remontent au v[e] siècle, et elle trouva son aboutissement en 1215 au quatrième Concile du Latran. Le malentendu de la confession comme moyen de grâce, qui est tout simplement à la disposition du particulier, trouve ici, du moins en partie, sa source. Mais tout aussi dangereux est de remplacer la confession personnelle par un seul acte de pénitence de la communauté, acte qui, sans être approfondi par la confession individuelle, risque de perdre son vrai sens, de n'engager à rien, et de ne pas être pris au sérieux. C'est bien ce qui est arrivé dans une large mesure, après la Réforme, dans nos Eglises, qui croyaient pouvoir ignorer la parole des Réformateurs et la tradition ecclésiastique dans ce domaine comme dans bien d'autres.



Par conséquent il ne peut être question de prétendre que la confession des péchés de la communauté et la confession personnelle s'excluraient réciproquement, ou qu'elles se nuiraient. Au contraire, elles demeurent complémentaires l'une de l'autre. Pour cela, il est aussi nécessaire que nous les distinguions nettement et que nous veillions même sur le choix de la forme et du texte de la confession publique en particulier, de façon qu'en aucun cas on ne puisse dire que cette dernière voudrait remplacer ou écarter la confession individuelle.

La confession privée donne à la confession et à la rémission son caractère concret en regard de l'individu, de sa vie, ses péchés et son état de grâce. L'acte de confession de la communauté, servant de porte d'entrée à la célébration de l'Eucharistie du peuple de Dieu, empêche la confession et la rémission de devenir une affaire purement privée du chrétien. Ce que l'individu fait pour lui seul en confessant ses péchés devant le pasteur et en recevant la rémission de la part de Dieu, il le fera avec tous les autres en tant que membre du Corps de Christ, demandant la rémission des péchés et se préparant ainsi à paraître à la Table du Seigneur. En outre — et ceci est très important pour nos

paroisses qui en fait ont perdu l'exercice de la confession individuelle — la confession des péchés dans le culte représente une exhortation, un rappel constant à approfondir cette confession communautaire par la confession individuelle.

6. La place liturgique du Confiteor et de l'absolution

Désormais, et pour des raisons qui apparaîtront au cours de ce paragraphe, la confession des péchés dans notre culte sera appelée *Confiteor,* selon une coutume bien répandue.

Nous avons vu qu'au Moyen Age déjà, par la rencontre de l'élément catéchétique et de la confession des péchés, en tant qu'annexes de la prédication, un lien s'est créé entre le *Confiteor* et le Décalogue, lien qui a été repris par l'Eglise réformée. Contrairement à la tradition luthérienne qui ne connaît pas la Loi dans le service eucharistique, il est d'usage quasiment général, chez les réformés de nos jours, de faire précéder la confession des péchés par le Décalogue ou par d'autres passages bibliques contenant des exhortations, tirés soit de l'Ancien soit du Nouveau Testament. La Loi est donc intégrée au culte dans le sens de l'*Usus pedagogicus*. On peut sans doute se demander si un tel ordre, qui précisément ne correspond pas à l'intention de Calvin, qui souligne le *Tertius usus*, est juste et légitime. Cet ordre, ne constitue-t-il pas un rétrécissement trop poussé de la portée de la loi biblique, si l'on fait de celle-ci tout simplement un « miroir confessionnel » ? Cette pratique suscite un certain malaise. C'est la raison pour laquelle récemment encore, la commission de liturgie de l'Eglise réformée de France a voulu donner à la Loi une autre place dans le culte, théologiquement plus correcte : elle a proposé de la mettre à la suite de l'absolution ou, mieux encore, à la place des exhortations finales avant la bénédiction. Il est vrai que cet essai est resté sans lendemain, car l'usage actuel et traditionnel semble être fortement enraciné. Cela ne nous empêche cependant pas de mettre en doute la légitimité de la position réciproque actuelle du *Confiteor* et de la Loi. Nous irons même plus loin, et nous devrons examiner la possibilité de renoncer tout à fait et par principe au Décalogue ou à toute autre lecture de la Loi dans le cadre du culte dominical, que cette lecture suive ou précède le *Confiteor*. Le *Tertius usus legis* a sa place dans les lectures et dans la prédication, et la fonction de la Loi comme « miroir confessionnel » est chose fort problématique, qui au lieu d'amener à la pénitence conduit facilement à la propre justice.

Le *Confiteor* avec son absolution a-t-il sa place au début du culte ou à la suite de la prédication ? Ce problème aussi est très important et ne doit pas être laissé de côté. Certaines considérations nous inciteraient à admettre comme préférable la seconde solution. Du reste, la place primitive de la confession publique des péchés dans le "*Pronaus*" médiéval et chez Zwingli est déjà après la prédication. L'avantage principal de cette disposition est que la confession peut être préparée

par la prédication, car l'Evangile nous fait connaître nos offenses et nos manquements, toute la profondeur de notre indignité. Par là, une confession issue d'un sentiment de culpabilité simplement humain, qui risque d'être superficiel ou maladif, ne sera plus possible. Le danger de ne voir tout l'acte de confession que sous l'angle d'un sentiment humain et psychologique est en effet réel, si cet acte est placé au début du culte. Il faut ajouter que tout le culte conduirait à la sainte cène, quasi inévitablement, grâce à la confession des péchés après l'annonce de la Parole : il est alors beaucoup plus difficile de s'en aller sans communier, que si l'on vit avec l'idée fort répandue que dans la prédication tout ce qui est nécessaire nous est donné, idée que confirme sans le vouloir la confession avant le sermon, évoquant l'impression que tout conduit à ce dernier et non à la sainte cène, laquelle n'est qu'un élément ajouté au culte de la prédication.

En dépit de tout cela, nous préférons voir l'acte de confession de la communauté placé au début du culte, parce que récité à la suite de la prédication, qui nécessairement serait alors orientée vers la confession d'une manière ou d'une autre, cet acte occuperait une place si centrale que finalement tous nos services eucharistiques apparaîtraient en premier lieu comme des cultes de pénitence. Et cela, nous ne saurions l'accepter. L'acte de confession a un caractère préparatoire et doit pour cette raison, malgré tous les arguments qui peuvent être avancés contre cette position, avoir sa place au début du service eucharistique, comme on l'a déjà reconnu à Strasbourg du temps de la Réforme.



Il nous reste encore à déterminer la position réciproque de l'Introït et de l'acte de pénitence de la communauté dans la liturgie. Dans le culte luthérien le *Confiteor*, comme les prières du bas de l'autel dans la Messe romaine et catholique-chrétienne, précède l'Introït. Selon l'usage réformé, la confession des péchés suit l'Introït ou, si celui-ci n'est pas en usage, les paroles d'introduction qui en tiennent lieu. Quest-ce qui est le plus juste ? Placer le *Confiteor* avant l'Introït s'explique historiquement par le fait que les prières du bas de l'autel, récitées en tant que préparation sacerdotale privée, ne faisaient primitivement pas partie du culte paroissial, celui-ci étant introduit solennellement par l'Introït. Cependant, si les prières du bas de l'autel sont comprises comme acte de pénitence de la communauté, ou si elles sont remplacées par un tel acte sous une autre forme, la situation n'est plus la même. Le *Confiteor* initial ne peut plus maintenant que porter préjudice à l'Introït et lui prendre son poids et son importance comme véritable introduction au culte. Nous ne changeons rien à la chose, si nous prions le *Confiteor* sur les marches du chœur pour lui donner le caractère d'un acte préparatoire. L'Introït n'est plus ce qu'il devrait être par sa définition même. Si le *Confiteor* n'est plus conçu comme préparation privée, mais comme liturgie de la communauté, il nous paraît juste et conséquent de le placer *après* l'Introït.

Par ce qui vient d'être dit, nous ne voulons pas toutefois

approuver le rattachement du *Kyrie* et du *Gloria* à l'acte de confession de la communauté, bien que ce rattachement soit aujourd'hui la règle générale partout où la confession des péchés ne précède pas l'Introït mais le suit. Il est indiscutable que l'interprétation du *Kyrie* comme affirmation du *Confiteor*, et du *Gloria* comme réponse à l'absolution, présente pour le moins un appauvrissement, pour ne pas dire une fausse interprétation de ces deux chants traditionnels. Il devrait pour cela être possible, même chez nous, de séparer l'acte de confession de la communauté du *Kyrie* avec le *Gloria*, et de faire précéder ces derniers du *Confiteor* sans les unir à lui.

En résumé, nous pouvons constater que depuis la Réforme c'est la confession publique des péchés médiévale qui a exercé une influence prépondérante sur la forme et le développement de la liturgie de nos Eglises. Certes, nous puiserons, nous aussi, avec reconnaissance dans la tradition de cette confession, et nous en tirerons profit. Mais ce sont plutôt les prières du bas de l'autel, comprises comme acte non seulement de l'officiant et de son assistance immédiate, mais de toute la communauté, qui guideront sensiblement notre pensée et peut-être plus essentiellement encore que la confession publique des péchés. Nous en trouverons l'expression dans quelques points des deux chapitres suivants. Il nous semble que les prières du bas de l'autel, dans leur forme courte et précise, expriment encore mieux l'intention première de préparation à l'Eucharistie que la tradition médiévale de la confession publique, dans laquelle se retrouvent d'autres motifs encore que celui de la préparation au culte. Ainsi se justifie notre appellation de la confession des péchés comme *Confiteor*.

7. Forme et texte du Confiteor

Nous devrons tout d'abord décider si nous voulons donner la faveur à une formule unique, fixe et inchangeable du *Confiteor*, ou à une suite plus ou moins longue de confessions différentes les unes des autres, c'est-à-dire si nous voulons redire sans cesse la même prière de confession ou si nous voulons choisir entre plusieurs variantes. Chacune de ces deux solutions a en fait ses avantages et ses inconvénients. Nous pensons à la valeur inestimable d'une formule unique et souvent reprise, qui finit par fortement s'ancrer dans le cœur et la pensée de la communauté. L'expérience nous enseigne que souvent de telles formules de prière, familières, peuvent être une aide puissante pour l'individu comme pour la communauté. Pour ne citer qu'un seul exemple, rappelons le rôle important qu'a joué la confession huguenote pour les réformés français lors de la persécution et de l'épreuve : c'est à genoux qu'en 1561, au colloque de Poissy, Théodore de Bèze et ses frères ont récité cette confession devant leur vis-à-vis royal comme l'expression la plus profonde de leur foi. Mais, outre ses précieuses qualités, la confession des péchés à formule unique a aussi ses inconvénients. Elle risque de devenir facilement et rapidement une

formule récitée mécaniquement, qui n'est plus ni vécue ni méditée par la communauté. Ou bien la prière sans cesse répétée peut devenir un fardeau pénible et accablant, justement par sa répétition. On peut pallier cela par l'utilisation de diverses formules, ce qui en revanche présente d'autres difficultés pour les paroissiens. Il est difficile de vraiment prier et non seulement d'écouter, alors que depuis longtemps peut-être on n'a plus entendu cette prière ou qu'elle nous est complètement inconnue. Il arrive très fréquemment que l'attention de l'assemblée soit captivée et absorbée par la nouveauté ou la singularité de la forme verbale, ce qui exclut la vraie prière. Ce danger est avant tout à craindre lorsque la prière en question est spécialement longue ou compliquée. Il n'y a par conséquent pas d'autre possibilité que de chercher et d'appliquer un sage compromis. On prévoira différentes formules, mais pour autant que les mêmes prières reviennent périodiquement et qu'elles soient ainsi connues par la paroisse après peu de temps, afin que chacun puisse vraiment s'associer à la prière. On obtient alors la variété nécessaire pour éviter la monotonie, sans toutefois créer en même temps trouble et hésitation.

C'est aussi avantageux pour la communauté, si nous donnons la préférence à la formule brève et concise de la confession plutôt qu'à la formule longue, bien que celle-ci soit plus complète et plus riche. Certes, toute prière — particulièrement la prière de la confession des péchés — tend à un développement et à une extension constants. Pensons à l'étendue considérable qu'ont eue les apologies du début du Moyen Age, ou à la tendance très forte d'expansion du *Confiteor* dans les prières du bas de l'autel. Néanmoins il ne faut pas méconnaître qu'aucune formule de prière, aussi riche soit-elle, ne saurait surpasser en force et en poids la confession sobre et courte de nos péchés. Le péché et la culpabilité sont plutôt minimisés pas une abondance de paroles que reconnus dans un repentir et une pénitence sincères. C'est pourquoi nous devrons rechercher l'extrême brièveté du *Confiteor,* ceci pour le sérieux de la chose et par égard pour les fidèles que nous ne voulons pas lasser par un verbiage fastidieux.



Nous avons vu que l'un des signes caractéristiques du *Confiteor* dans les prières du bas de l'autel était sa forme dialoguée, qui tire son origine de la confession des frères entre eux dans les offices monastiques. Elle est l'expression fidèle de l'ouverture de cœur et de l'intercession fraternelle dans le cadre de la communauté monastique. Mais, nous aussi, dans nos paroisses, nous ne pouvons méconnaître la valeur et la signification de l'ouverture de cœur et de l'intercession ainsi manifestées. D'une part, est renforcée par là la conscience communautaire ; d'autre part, la confession est sortie d'une généralité qui n'engage à rien, pour être placée dans la réalité d'une prière en commun. C'est pourquoi il vaut la peine d'utiliser, partout où cela sera possible, la forme dialoguée de la confession, qui sera l'expression de l'acte accompli en commun par l'officiant et la communauté entière. Cependant, dans nos paroisses peu habituées à

une liturgie vécue et portée par l'ensemble des fidèles, cette possibilité ne se présentera pas toujours, ne sera peut-être que très rarement réalisable ; la chose pourra être envisagée plus aisément pour certains cultes de Carême auxquels les catéchumènes participent, cultes qui peuvent être préparés avec eux. Dans de nombreux cas — du moins provisoirement — nous devrons renoncer à la forme dialoguée, de sorte que le pasteur récitera seul la confession. Comme solution intermédiaire, qui peut-être sera réalisable plus tôt et plus facilement que le dialogue, nous proposerions un *Confiteor* prononcé une fois, mais par l'assemblée entière. En arriver là constituerait déjà un grand pas en avant. La condition préliminaire à remplir, soit pour la forme dialoguée, soit pour le *Confiteor* récité en commun, est évidemment que le texte de la prière soit connu des fidèles, qu'il soit donc imprimé et remis entre leurs mains.

Suivant une tradition ancienne, on prie le *Confiteor* à la première personne du singulier et non au pluriel, usage qui s'est conservé jusque dans différentes confessions de nos liturgies réformées actuelles ; selon le rite romain, le *Confiteor*, même récité par plusieurs personnes, est toujours au singulier. Cette particularité, elle aussi, a naturellement son origine dans l'exercice de la confession fraternelle que se font deux frères l'un à l'autre : elle est ici tout indiquée et va de soi. Mais le pluriel correspond mieux à notre situation puisqu'il s'agit d'une confession de toute la communauté. La première possibilité ne doit pas être pour autant exclue, du moment qu'elle n'est pas comprise dans un sens individualiste détruisant la communion, mais dans le sens d'une prise de conscience plus vive de la responsabilité personnelle de chacun.

Après ces constatations, nous sommes à même de formuler une opinion et un jugement sur le texte de la confession telle qu'elle peut entrer en considération pour nous. Il va de soi que nous n'allons pas construire de toutes pièces des prières de confession et les rédiger comme bon nous semble. Nous allons au contraire puiser dans le trésor des prières de l'Eglise et nous approprier celles qui semblent indiquées pour nous et pour notre temps. Nous pensons en tout premier lieu au *Confiteor*, très répandu, de tradition romaine, non dans la rédaction compliquée du Missel actuel, mais plutôt dans sa forme ancienne, simple et modeste telle que l'a connue Cluny. Une deuxième formule que nous utiliserons volontiers est la brève confession, prévue par Jud et Zwingli dans leurs formulaires de culte, et qui n'est autre que la parole du fils prodigue de Luc 15. 21 [13]. Très belle aussi est la prière du *Book of common Order* écossais de 1940 (p. 145) qui part du même texte biblique, mais qui, comparée à celle de Jud et Zwingli, est un peu plus longue. Nous citerons en outre le *Book of common Prayer* anglican, contenant quelques prières très précieuses, qui dans leur première partie confessent en peu de mots les péchés pour se terminer

[13] « Père, j'ai péché contre le Ciel et contre toi, je ne mérite plus d'être appelé ton fils ».

par une imploration de la grâce de Dieu. Enfin, nous ne devons pas oublier une prière écossaise, orientée plus particulièrement vers la communion, et qui a son point de départ dans la confession du centurion de Capernaüm (Mat. 8. 8) [14].

Nous utiliserons également toujours la grande confession des péchés calviniste [15], connue dans de nombreuses paroisses réformées, prière que Calvin a reprise presque littéralement à Bucer, et qui fut du reste introduite avec quelques modifications dans la liturgie anglicane, en 1552 déjà. Il faut dire que, par sa longueur et sa richesse, elle diffère des prières nommées plus haut que nous préférons en principe. Mais il est tout à fait possible, en particulier pendant le Carême, et lors d'un Jeûne national ou d'un autre jour de pénitence, d'utiliser cette confession plus longue, qui, malgré la richesse de son contenu, reste simple et sobre.

Afin de ne pas surcharger l'acte liturgique de la confession des péchés nous renoncerons à tous ses compléments liturgiques. Comme introduction à la confession n'entre en question pour nous que le versicule suivant : « Notre secours est dans le nom du Seigneur, qui a fait ciel et terre » (Ps. 124. 8). Calvin également fait précéder la confession des péchés de ce verset, et dans de nombreux formulaires évangéliques il est devenu — par delà sa liaison avec le *Confiteor* — la parole d'introduction au culte tout entier, soit en relation avec le « *In nomine...,* » soit tout seul. Pour autant que cela soit possible, toute la communauté répondra par la deuxième partie du verset, sinon l'officiant récitera ce verset seul et y joindra aussitôt le *Confiteor*.

Dans notre confession, l'ancienne oraison *Aufer a nobis* n'a pas trouvé de place, parce que priée à côté du *Confiteor*, elle ne fait, dans sa première partie du moins, que répéter celui-ci. Pour Noël et pour Pâques la possibilité sera cependant donnée de remplacer la confession tout entière par cette brève oraison précédée du versicule du Ps. 124. L'on y prie brièvement pour la rémission des péchés, mais le regard est ensuite attiré aussitôt sur la joyeuse célébration eucharistique, à laquelle nous voulons participer d'un cœur pur. L'*Aufer a nobis* correspond en effet mieux au caractère de la journée de Pâques et de Noël qu'une confession explicite des péchés avec son absolution. C'est pourquoi nous proposerions de l'utiliser pour ces deux jours de fête et, si la confession a précédé le service eucharistique, également les autres dimanches et fêtes en lieu et place du *Confiteor*.



8. Forme et texte de l'absolution

L'absolution doit suivre la confession des péchés, car celle-ci n'a son plein sens que si elle est accompagnée de la certitude du pardon de Dieu. Si nous recherchons la forme la plus correcte de l'absolution

[14] *Book of common Order*, 1940, p. 66.

[15] « Seigneur Dieu, Père éternel et tout-puissant, nous confessons et nous reconnaissons sans feinte devant ta Sainte Majesté... » (*Opera selecta* II, p. 18).

comme réponse au *Confiteor*, nous devons nous rappeler que celui-ci se termine dans sa forme primitive par la demande : priez pour moi ! La seule réponse possible est alors l'intercession pour les pécheurs repentants devant Dieu, afin qu'il pardonne leurs fautes selon sa promesse. Cette intercession trouve sa plus belle expression dans la formule du *Misereatur*, ancien et traditionnel complément du *Confiteor*. Dans la variété des formes qu'on rencontre, cette absolution est toujours exprimée dans une forme de vœu déprécatif. Il semble que pour nous le *Misereatur* soit encore la meilleure manière de répondre à la confession des péchés ; il est entendu qu'il n'est pas nécessaire de s'en tenir toujours au même texte, bien que les changements et variations soient ici moins importants que pour le *Confiteor*. En ce qui concerne le texte lui-même, nous emploierons en premier lieu la formule de tradition romaine : « Que le Dieu tout-puissant ait pitié de vous, qu'il vous pardonne vos péchés et qu'il vous conduise à la vie éternelle ». Comme autre forme nous mentionnerons : « Que le Dieu tout-puissant et miséricordieux vous accorde, par son Saint-Esprit, le pardon de vos péchés et la grâce nécessaire à l'amendement de vos vies » [16].

A l'époque préscolastique on attendait beaucoup trop du *Confiteor* général pour que l'on ait pensé ne devoir y répondre que par une simple intercession fraternelle. Pour cette raison on a ajouté au *Misereatur* la formule *Indulgentiam* et, par cette absolution formelle, on a placé le tout sur un plan très proche de l'absolution sacramentelle. La scolastique a, à la suite surtout de saint Thomas d'Aquin, tiré ici un trait de séparation net. Mais malgré cela l'ancienne formule d'absolution *Indulgentiam* s'est conservée dans les prières du bas de l'autel et dans la confession publique des péchés. Dans son ordre du culte, Jean Calvin va plus loin encore et s'avance plus que toutes les liturgies traditionnelles. Il fait, sciemment et volontairement, de l'absolution une proclamation indicative de rémission pour tous ceux qui se repentent et qui cherchent leur salut en Jésus-Christ. Du fait de l'opposition qu'il rencontra de la part du conseil de Genève, le réformateur a dû renoncer à l'usage de l'absolution dans le culte. Mais on retrouve plus tard des formules d'absolution indicatives, conformes à l'intention de Calvin, dans maintes liturgies réformées jusqu'à notre époque. Pour notre compte, nous pensons qu'il est désirable de distinguer clairement et sans confusion possible l'acte de confession dans le service eucharistique de la confession personnelle privée. C'est pourquoi nous préférons l'absolution déprécative, qui reste sur le plan de l'intercession, à n'importe quelles formules indicatives. Pour la même raison nous n'utiliserons pas non plus l'*Indulgentiam* dans ce contexte, bien que dans sa forme il soit également déprécatif ; sa place primitive et véritable reste tout de même lors de la confession personnelle.

[16] *Office divin* d'« Eglise et Liturgie ».

Si malgré tout l'on veut utiliser des formules indicatives, il faudra prendre garde, dans la formule elle-même, à éviter des malentendus dans deux directions possibles. Nous devrons préciser d'une part, que seuls ceux qui se repentent véritablement bénéficient de la rémission. C'est sur cela aussi qu'insiste expressément Calvin. Les formules de condition, qui ont été ajoutées à l'absolution dans beaucoup d'ordres du culte luthériens et réformés de dates anciennes et récentes, ont un sens tout à fait analogue. Nous considérons cependant ces conditions formelles et explicites comme une surcharge inutile de l'acte de confession qu'on devrait si possible éviter en indiquant dans l'absolution elle-même les seuls bénéficiaires de celle-ci. D'autre part, nous devrons insister sur le fait que le pasteur ne donne pas l'absolution au nom d'un pouvoir humain quelconque, mais en tant qu'administrateur du ministère qui lui a été confié par le Christ, ou, comme le dit la formule de Calvin : « Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ». Ces deux adjonctions à l'absolution simple sont nécessaires, si, malgré nos hésitations, nous voulons utiliser les formules indicatives pour l'absolution. La première peut d'ailleurs également avoir sa place dans une formule déprécative, tandis que la seconde en est superflue.

Puisque, dans la mesure du possible, l'intention du dialogue doit être conservée, même si le *Confiteor* n'est dit qu'une fois, l'officiant doit prononcer le *Misereatur* à la deuxième personne et ne pas s'y inclure lui-même. Il est certain que cette forme appelle un complément, car l'officiant a sans aucun doute besoin aussi du pardon. Mais on ne peut trouver ce complément que par la restitution de tout le dialogue — l'officiant et la communauté se confessent réciproquement leurs péchés et intercèdent l'un pour l'autre. Il serait faux de détruire le vis-à-vis indispensable à la confession, ce qui arrive si le pasteur s'inclut dans la demande de l'absolution qu'il prononce pour la communauté.



Mais on peut se demander si le fait que l'officiant se place entièrement dans la même ligne que la communauté et demande la rémission non seulement pour elle, mais aussi pour lui-même, n'est pas la conséquence de la préférence d'une formule déprécative à une formule indicative. C'est pour cette raison que Zwingli a utilisé dans son ordre du culte la première personne pour la demande d'absolution. Par là certainement, le moment de la prière par opposition à la déclaration sacerdotale dans la confession privée est souligné d'une manière particulière. Mais l'on en sacrifie le caractère d'intercession. Nous trouvons cela très regrettable et nous en resterons à la deuxième personne pour l'absolution.

Calvin, suivant la pratique de la Messe de Strasbourg (1524), fait précéder l'absolution d'une parole biblique de consolation. Dans le formulaire de Strasbourg, le texte suivant avait été prévu : « Elle est sûre cette parole et digne d'une absolue créance : le Christ Jésus est venu dans le monde pour sauver les pécheurs, dont je suis, moi, le premier » (1 Tim. 1. 15). Calvin n'indique pas de passage précis de

l'Ecriture, il semble vouloir en laisser le choix à la discrétion de l'officiant. L'insertion de cette parole biblique sera prévue par la suite non seulement dans la plupart des liturgies réformées, mais également dans la liturgie anglicane. Aujourd'hui, dans la grande majorité de nos liturgies, une parole de consolation accompagne tout naturellement l'absolution. Le sens de cette parole de grâce ne peut être que de souligner que le pardon réside dans la promesse de Dieu lui-même, comme l'Ecriture nous l'annonce. Il est certainement précieux pour la communauté d'apprendre par une parole authentique de Dieu, la volonté divine de la rémission et du pardon. De tels passages bibliques sont plus que nombreux. On pourra donc en varier l'usage et peut-être l'adapter à l'année liturgique. Mais il faudra veiller à ce que cette parole de grâce soit courte et simple, et que l'absolution ne soit pas supplantée par elle, au cas où l'on ne renoncerait pas purement et simplement à cette parole de grâce dans le but d'une plus grande brièveté — ce qui serait contraire à la tradition réformée, mais tout de même légitimé par la coutume romaine et luthérienne. Cette solution est digne d'un examen, et, pour notre part, nous nous prononcerions en sa faveur.

En guise de conclusion, nous ajouterons à notre étude l'ordre de la liturgie d'entrée du service eucharistique qui nous semble le plus adéquat :

— INTROIT

— VERSET : Psaume 124. 8

— *CONFITEOR*
(dit si possible, en commun, ou mieux encore, dialogué.)

— ABSOLUTION
(déprécative, à la deuxième personne.)

— *KYRIE* *GLORIA*

Ordre spécial pour Noël et Pâques et pour les célébrations eucharistiques qui sont précédées d'un culte préparatoire :

— INTROIT

— VERSET : Psaume 124.8

— ORAISON *Aufer a nobis*

— *KYRIE* *GLORIA*

Si malgré tout l'on veut utiliser des formules indicatives, il faudra prendre garde, dans la formule elle-même, à éviter des malentendus dans deux directions possibles. Nous devrons préciser d'une part, que seuls ceux qui se repentent véritablement bénéficient de la rémission. C'est sur cela aussi qu'insiste expressément Calvin. Les formules de condition, qui ont été ajoutées à l'absolution dans beaucoup d'ordres du culte luthériens et réformés de dates anciennes et récentes, ont un sens tout à fait analogue. Nous considérons cependant ces conditions formelles et explicites comme une surcharge inutile de l'acte de confession qu'on devrait si possible éviter en indiquant dans l'absolution elle-même les seuls bénéficiaires de celle-ci. D'autre part, nous devrons insister sur le fait que le pasteur ne donne pas l'absolution au nom d'un pouvoir humain quelconque, mais en tant qu'administrateur du ministère qui lui a été confié par le Christ, ou, comme le dit la formule de Calvin : « Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ». Ces deux adjonctions à l'absolution simple sont nécessaires, si, malgré nos hésitations, nous voulons utiliser les formules indicatives pour l'absolution. La première peut d'ailleurs également avoir sa place dans une formule déprécative, tandis que la seconde en est superflue.

Puisque, dans la mesure du possible, l'intention du dialogue doit être conservée, même si le *Confiteor* n'est dit qu'une fois, l'officiant doit prononcer le *Misereatur* à la deuxième personne et ne pas s'y inclure lui-même. Il est certain que cette forme appelle un complément, car l'officiant a sans aucun doute besoin aussi du pardon. Mais on ne peut trouver ce complément que par la restitution de tout le dialogue — l'officiant et la communauté se confessent réciproquement leurs péchés et intercèdent l'un pour l'autre. Il serait faux de détruire le vis-à-vis indispensable à la confession, ce qui arrive si le pasteur s'inclut dans la demande de l'absolution qu'il prononce pour la communauté.

Mais on peut se demander si le fait que l'officiant se place entièrement dans la même ligne que la communauté et demande la rémission non seulement pour elle, mais aussi pour lui-même, n'est pas la conséquence de la préférence d'une formule déprécative à une formule indicative. C'est pour cette raison que Zwingli a utilisé dans son ordre du culte la première personne pour la demande d'absolution. Par là certainement, le moment de la prière par opposition à la déclaration sacerdotale dans la confession privée est souligné d'une manière particulière. Mais l'on en sacrifie le caractère d'intercession. Nous trouvons cela très regrettable et nous en resterons à la deuxième personne pour l'absolution.

Calvin, suivant la pratique de la Messe de Strasbourg (1524), fait précéder l'absolution d'une parole biblique de consolation. Dans le formulaire de Strasbourg, le texte suivant avait été prévu : « Elle est sûre cette parole et digne d'une absolue créance : le Christ Jésus est venu dans le monde pour sauver les pécheurs, dont je suis, moi, le premier » (1 Tim. 1. 15). Calvin n'indique pas de passage précis de

l'Ecriture, il semble vouloir en laisser le choix à la discrétion de l'officiant. L'insertion de cette parole biblique sera prévue par la suite non seulement dans la plupart des liturgies réformées, mais également dans la liturgie anglicane. Aujourd'hui, dans la grande majorité de nos liturgies, une parole de consolation accompagne tout naturellement l'absolution. Le sens de cette parole de grâce ne peut être que de souligner que le pardon réside dans la promesse de Dieu lui-même, comme l'Ecriture nous l'annonce. Il est certainement précieux pour la communauté d'apprendre par une parole authentique de Dieu, la volonté divine de la rémission et du pardon. De tels passages bibliques sont plus que nombreux. On pourra donc en varier l'usage et peut-être l'adapter à l'année liturgique. Mais il faudra veiller à ce que cette parole de grâce soit courte et simple, et que l'absolution ne soit pas supplantée par elle, au cas où l'on ne renoncerait pas purement et simplement à cette parole de grâce dans le but d'une plus grande brièveté — ce qui serait contraire à la tradition réformée, mais tout de même légitimé par la coutume romaine et luthérienne. Cette solution est digne d'un examen, et, pour notre part, nous nous prononcerions en sa faveur.

En guise de conclusion, nous ajouterons à notre étude l'ordre de la liturgie d'entrée du service eucharistique qui nous semble le plus adéquat :

— INTROIT

— VERSET : Psaume 124. 8

— *CONFITEOR*
(dit si possible, en commun, ou mieux encore, dialogué.)

— ABSOLUTION
(déprécative, à la deuxième personne.)

— *KYRIE* *GLORIA*

Ordre spécial pour Noël et Pâques et pour les célébrations eucharistiques qui sont précédées d'un culte préparatoire :

— INTROIT

— VERSET : Psaume 124.8

— ORAISON *Aufer a nobis*

— *KYRIE* *GLORIA*

Notes bibliques de prédication

pour les temps de l'Epiphanie à la Semaine Sainte

Troisième dimanche après l'Epiphanie (Missions) : Mat. 4. 12-25
(La bonne nouvelle du Royaume).

1. *Aperçu général.*

Le début du chapitre 4 de Matthieu (4.1-11) présente la scène de la Tentation, où Jésus refuse de se manifester au monde selon la voie que lui suggérait Satan, celle de la glorification de soi. Dès le verset 12 nous le voyons au contraire s'engager dans la voie dictée par l'Esprit de Dieu, celle de l'humilité, de l'abaissement, mais celle aussi de la proclamation joyeuse de la bonne nouvelle du Royaume. La première victoire sur l'Adversaire n'est que le prélude à une série de paroles et de faits qui prouvent qu'en Jésus la puissance du Royaume a fait irruption dans notre monde, mettant en échec le pouvoir de Satan sur les hommes.

Les versets 12 à 25 nous donnent un résumé de l'activité de Jésus, détaillée dans les chapitres suivants. La proclamation de l'Evangile atteint des cercles progressivement plus étendus : partant de Jésus (12-17), elle touche le groupe des premiers disciples (18-22), pour se propager ensuite parmi les foules de Galilée et de toutes les contrées environnantes (23-25). Il y a là comme une annonce prophétique du programme missionnaire de l'Eglise, qui doit viser aussi à répandre l'Evangile au sein de couches toujours plus larges de l'humanité.

2. *Le texte.*

a) 4.12-17. Jésus voit dans l'arrestation de Jean-Baptiste un signe l'incitant à commencer son propre ministère (v. 12). Cette relation entre le sort de Jean-Baptiste et l'activité de Jésus est soulignée ailleurs encore dans l'Evangile (cf. 14.13 ; 17.12 s). Ils sont tous deux au service du même dessein de Dieu (l'un comme précurseur, l'autre comme celui en qui se réalisent les promesses), dessein qui se heurte à l'opposition humaine.

Jésus ne monte pas directement en Judée et à Jérusalem pour s'y faire reconnaître (« il se retira dans la Galilée », v. 12) en vertu de ce que l'on a appelé le *secret messianique*. En cela il se conforme à la volonté de Dieu exprimée dans le prophète Esaïe (14-16, cf. Es. 8.23 et 9.1). La citation d'Esaïe, amenée par les indications topographiques du v. 13 est signifivative à un double point de vue : 1°. La mention des « païens » (litt. « la Galilée des nations », v. 15) indique, au début comme à la fin de l'évangile (cf. 28.18 s), que la mission du Christ n'est pas destinée à se cantonner dans une nation particulière. Elle doit déborder toutes les frontières humaines. 2°. L'opposition « lumière-ténèbres » (v. 16) révèle qu'en Jésus commence l'accomplissement des promesses eschatologiques de l'Ancien Testament. Jésus est la lumière promise, qui brillera pour tous les peuples.

La prédication de Jésus est essentiellement la même que celle de Jean-Baptiste (v. 17, cf. 3.2). Jésus actualise ce qu'attendait Jean-Baptiste. Ce

résumé de son message caractérise toutes ses paroles ultérieures, qui sont ou appel à la repentance, ou bonne nouvelle de la venue du Royaume, l'un étant lié à l'autre.

b) 4.18-22. Après la présentation du messager et de son message, voici le choix de ceux qui en seront les témoins. La parole même dont ils seront les serviteurs arrache les deux paires de frères à leur vie habituelle (Simon et André, v. 18 ; Jacques et Jean, v. 21). L'ordre que Jésus leur adresse n'est pas motivé (« suivez-moi », v. 19 ; « il les appela », v. 21) ; mais il est revêtu de l'autorité même de Dieu, et c'est pourquoi il suscite l'« aussitôt » (v. 20 et 22) de l'obéissance. Ce caractère contraignant de la Parole de Dieu est également évoqué par l'image de la pêche (v. 19) : au travers du témoignage des disciples s'effectuera l'œuvre de Dieu qui rassemblera beaucoup d'hommes en vue du Royaume.

c) 4.23-25. Le v. 23 nous présente le Messie de la Parole (cf. ch. 5-7) et le Messie de l'action (cf. ch. 8-9). Sa parole est « enseignement » (discussion ou controverse) et « prédication » (proclamation joyeuse du Royaume par celui qui en est le héraut). Son action ne se laisse pas limiter par les maladies même les plus graves (v. 24). Sa compassion aussi est illimitée ; la bonne nouvelle se répand parmi les foules en détresse. Alors, chose scandaleuse pour un bon juif, la Galilée des païens devient le centre à partir duquel la prédication du Royaume gagne non seulement la terre du judaïsme (Jérusalem et Judée, v. 25), mais encore la terre païenne (Syrie v. 24, Décapole et pays au delà du Jourdain v. 25).

3. *Conclusion.*

Matthieu 4.12-25 nous place en face du messager du Royaume qui vient (Jésus, le Messie), en face de ses témoins (les disciples) et en face des foules qui accourent à lui.

Le *Christ*, le Messie celui qui apporte la lumière au monde, voile sa royauté sous son humilité ; son action débute dans un pays méprisé. Seule, sa parole doit provoquer la décision. L'homme est amené à la saisir non par un sentiment de profonde admiration, mais par la repentance.

La troupe des *témoins* dont le Maître s'entoure travaillent dans la même condition que lui, dans l'humilité, et non en cherchant à se revêtir de prestige. Ils se soumettent, eux les premiers, à l'autorité de cette parole qu'ils annoncent.

La seule « tactique » qui soit imposée aux disciples du Christ est d'agir systématiquement parmi les *foules* en détresse. Leur tâche est illimitée, puisqu'ils doivent propager l'Evangile parmi toutes les nations de la terre afin que, partout, la lumière du Royaume chasse l'ombre de la mort.

*
* *

Quatrième dimanche après l'Epiphanie : Jér. 12.14-17 (Un plan pour les nations).

Le *texte* est simple et net. Au v. 14, la Version Synodale est certainement préférable à Segond. « Ainsi parle Yahvé » est, en effet, l'introduction de l'oracle. Dès le mot suivant, c'est Yahvé lui-même qui prend la parole « à propos des mauvais voisins... » A l'introduction « Ainsi parle Yahvé... » correspond, au v. 17, la conclusion : « Oracle de Yahvé » (Syn., Seg. : « dit l'Eternel »). On le voit, la forme de ce passage est des plus simples : les formules « Ainsi dit Yahvé » et « Oracle de Yahvé » encadrent un discours de Yahvé lui-même qu'il prononce à la première personne.

Il importe de noter le style de ce discours. Nous avons, en effet, affaire au langage du tribunal : Yahvé, Juge suprême, donne lecture du jugement contre les peuples voisins de Juda. Dans le préambule, il rappelle le chef d'accusation : les nations avaient porté atteinte à l'intégrité du territoire du peuple de Yahvé.

La punition est sévère, les peuples accusés seront exilés de leur territoire (v. 14). Le fait que la victime de leur agression, « la maison de Juda », subit le même sort qu'eux, n'enlève rien à la sévérité de la sentence. Cependant, le v. 15 ajoute que les condamnés, ayant purgé leur peine, rentreront de nouveau dans la grâce du Juge suprême qui les réinstallera dans tous leurs droits. Les v. 16-17 enfin précisent, dans le style du droit casuistique, les conditions d'une restitution durable d'une part, et les conséquences d'une récidive, de l'autre. Nous retrouvons donc, au début du discours divin jusqu'à la conclusion, le langage juridique. D'où la clarté de ce texte, sa sobriété désintéressée.

Cette sentence contre les peuples voisins de Juda fut évidemment prononcée aux environs de l'an 586, peut-être au moment même où les Babyloniens donnaient le coup de grâce à Jérusalem, assiégée depuis 18 mois. A ce moment-là, les petits états de l'est et du sud profitèrent de la situation désespérée de Juda pour s'emparer d'une partie de son territoire. C'est cet acte criminel qui provoqua, par l'entremise du prophète inspiré, l'intervention du Juge suprême.

La signification théologique du texte

Ce qui frappe dans ce texte juridique, c'est qu'il envisage non seulement la condamnation des peuples, mais encore leur restitution. Etonnante perspective ! Etonnante à tel point qu'on est allé jusqu'à considérer les v. 15-17 comme une adjonction tardive. Cette hypothèse, loin d'expliquer le mystère, ne fait que le poser sur un autre plan. Pourquoi, en effet, aurait-on ajouté ces quelques lignes ? Pour rendre compte du fait que les peuples incriminés continuaient à vivre paisiblement dans leurs pays ? Pour donner une raison au prosélytisme des Juifs d'une époque tardive (« ils — les peuples — seront reconstruits *au milieu de mon peuple* » v. 16) ? Rien dans le texte ne permet de tirer de pareilles conclusions. Il faut plutôt souligner que le livre de Jérémie, dès le premier chapitre, parle du rétablissement des peuples après leur châtiment. Le prophète n'a-t-il pas reçu la mission de démolir et de reconstruire des royaumes (1.10) ?

Dans son objectivité de Cour d'assises, notre texte constitue l'une des déclarations les plus compréhensives de Dieu que je connaisse. Dieu nous révèle ses projets pour l'humanité, et il me semble qu'il est en train d'exécuter ces projets avant qu'il ne transforme à jamais sa création par la parousie de son Fils. Voici les principaux aspects du plan de Dieu :



1°) Dieu ramènera chaque peuple dans son héritage, dans le pays qui lui appartient. Les soulèvements des nations, les révolutions, les migrations, les déportations, l'expansion des uns et l'oppression, voire la suppression des autres, les effondrements et les violences qui jalonnent l'histoire des états, les camps de réfugiés qui défigurent le visage de la terre, tout cela est, certes, décrété par Dieu (v. 14). Mais ce n'est pas son dernier mot. Dieu veut que chaque nation possède sa patrie, c'est-à-dire un pays où elle puisse vivre selon son génie particulier, où elle puisse parler sa langue et manifester son âme par le truchement de sa civilisation. Ni Jésus-Christ, ni les apôtres ne songeront à ravir à une nation sa terre, sa langue ou sa poésie. Voilà un point capital de la politique de Dieu que l'Eglise se doit, me semble-t-il, de faire sien.

2°) (v. 16). Dieu demande à chaque nation de jurer par son nom : « Par Yahvé vivant ! ». Ceci implique tout un programme de politique culturelle et religieuse. On jure par ce que l'on tient pour la plus haute, la plus durable la plus chère de toutes les valeurs. Jurer par Yahvé, c'est donc accepter le Dieu vivant, Yahvé, qui s'est révélé en Jésus-Christ comme valeur suprême de sa vie. Dieu veut que tous les peuples, chacun dans son pays et dans sa civilisation, découvrent en lui l'origine et le garant de tout ce qu'ils possèdent. Il exige la soumission de la vie nationale à sa volonté. Cela ne signifie pas que les valeurs traditionnelles d'une civilisation soient écrasées ou effacées. Cela signifie plutôt que l'héritage culturel reçoit une nouvelle orientation, un sens nouveau, qu'il est transformé, enrichi, de plus en plus mis à la disposition du maître. Jurer « par Yahvé vivant », c'est offrir tous ses trésors nationaux à Jésus-Christ.

3°) (Même verset). Le peuple de Dieu est l'exemple des nations. Remarquons que, dans le texte hébreu, la phrase « S'ils jurent par mon nom » sert à expliquer celle qui précède : « S'ils apprennent les voies de mon peuple » (cf. *Bible de Jérusalem*). Elle n'ajoute pas, ce que Synodale et Segond semblent suggérer, une seconde condition à la première. L'Eglise n'a qu'une tâche, c'est d'apprendre aux nations à « jurer par Yahvé vivant », c'est-à-dire à placer la civilisation, la culture et les traditions nationales sous l'autorité dynamique du Dieu vivant.

De nos jours, l'Eglise est, à l'encontre de l'Eglise du temps du prophète, fermement implantée dans presque toutes les nations. A la lumière de notre texte, l'Eglise est avant tout l'endroit où l'héritage culturel d'une nation, qu'elle soit « chrétienne » ou « païenne », est exposé à l'influence du Dieu vivant, de Jésus-Christ, de sa Parole et de son Esprit, où la culture ancestrale ou contemporaine est purifiée, où l'humanisme dans toutes ses formes se hisse jusqu'à refléter l'image de Dieu *.

La conclusion (v. 17) insiste sur l'urgence que Dieu attache à son plan.

Notre prédication

Elle pourra reprendre les trois points développés plus haut, tout en mettant en lumière les questions suivantes :

a) Notre attitude vis à vis de l'ordre ou du désordre international. Que disons-nous, à la lumière de ce texte, de la coexistence des nations, du « colonialisme », des civilisations nationales de tous les peuples, de leurs divergences de leurs équivalences ? Que disons-nous, en cette « année du réfugié », au sujet des millions de personnes déracinées qui peuplent le globe ? Bref, quelle est notre prise de position face aux problèmes internationaux ? Ou bien, sur le plan personnel : le Noir, le Jaune notre voisin de tous les jours, est-il vraiment notre frère auquel nous accordons les droits que nous réclamons pour nous-mêmes ?

b) L'Evangile et les nations : La vie de la nation est-elle dominée par le Dieu vivant ? Quelle est notre attitude vis-à-vis de l'art, de la littérature, de la philosophie contemporaine, de la science, de la présence des religions orientales parmi nous ? Comment résoudre ce problème central de la politique missionaire : transformer les civilisations « non-chrétiennes » par la présence vivante du Dieu de la Bible ? Le message de Jésus-Christ a-t-il vraiment pénétré les civilisations africaines ou asiatiques ? Noublie-t-on pas trop souvent que l'Evangile ne veut pas les remplacer par la civilisation occidentale, mais les transformer ?

c) La tâche de l'Eglise : Apprendre à jurer « par Yahvé vivant ». Sommes-nous conscients, en tant qu'Eglise, de notre responsabilité culturelle ? L'Eglise est-elle le creuset où le patrimoine de la nation subit l'action de l'Evangile ? Nous livrons-nous à l'effort intellectuel et moral d'offrir notre vie nationale à Jésus-Christ ? Et sur le plan personnel : Comprenons-nous le sens, pour chacun d'entre nous, de ce programme : chaque chrétien doit donner l'exemple d'une profession, d'une culture, transformées par Jésus-Christ ?

*

* *

* « Jurer par Baal » (v. 16), c'est soumettre sa vie à l'influence et à l'autorité d'un Dieu qui n'est que le sommet de nos instincts égoïstes, le prétendu garant de nos plaisirs et de notre « droit » de satisfaire nos désirs, c'est se soumettre à quelqu'un ou à quelque chose qui excite nos sens et multiplie nos péchés, mais ne nous change pas.

Cinquième dimanche après l'Epiphanie : Mi. 2. 1-5 (A chacun son champ).

Le texte

Seul le verset 4 présente quelques difficultés. Les versions Synodale et Segond suggèrent que le verset annonce l'exil de Juda et la distribution des terrains aux Assyriens. Cette interprétation est impossible et il faut l'abandonner. Comme A. Alt l'a souligné dans un essai qui est à la base de la présente étude *, la traduction des versions citées ne tient pas compte du verset 5. Celui-ci mentionne « l'Assemblée de Yahvé » qui continuera à exister dans le pays. Il ne peut donc être question, au verset 4, ni d'exil ni de distribution des champs aux Assyriens. Qui sont alors les personnes dont les champs seront distribués et qui n'auront pas part à l'Assemblée de Yahvé (v. 5) ? Ce sont les riches propriétaires des *latifundia*. Ils perdront les biens qu'ils ont amassés, et ils seront exclus de la communauté des élus.
On traduira donc le verset 4b comme suit :

« On dira (à savoir les riches propriétaires qui viennent de perdre leurs biens) : Nous sommes entièrement ruinés ! La part de mon peuple est mesurée au cordeau (cf. Bible de Jérusalem) ; hélas, elle m'est enlevée ! On distribue nos champs aux rebelles ! » Pour les riches propriétaires, les pauvres gens qui bénéficieront de la redistribution des champs ne sont que des rebelles (ce qui est le sens propre du terme hébreu en question). L'oscillation dans le discours des riches entre le singulier et le pluriel ne pose aucun problème ; de pareilles fluctuations sont très fréquentes dans la littérature hébraïque.

Le contenu du texte (suivant cette reconstitution du v. 4).

— v. 1-2 : L'iniquité des grands propriétaires de Jérusalem. Ils « trament le mal » afin de s'approprier les maisons et les champs des paysans pauvres de la campagne.

— v. 3 : Yahvé, lui aussi, « trame le mal » (l'expression reprend celle utilisée pour les machinations des riches et souligne la justice rigoureuse de l'intervention de Yahvé) ; il humiliera les riches propriétaires.

— v. 4-5 : Sous les moqueries des observateurs, les propriétés sont, dans l'Assemblée de Yahvé, redistribuées aux « rebelles », c'est-à-dire aux pauvres enfin libérés du joug des possédants.

Commentaire

Dieu ne nous demande pas seulement des sentiments religieux, mais il réclame notre vie toute entière. Son message, par conséquent, porte aussi sur la vie économique et politique des nations.

1°) *La situation économique* du pays de Juda au temps de Michée ressort clairement de ce texte. Les terrains, c'est-à-dire les moyens de production, sont réunis dans les mains de quelques riches citadins (cf. 1. 5 s ; 3. 10 ss ; cf. aussi Es. 5. 8 ss), alors que la majorité du peuple, déshéritée, est astreinte à des travaux souvent mal rémunérés au service des possédants. Cette évolution économique qui consiste dans la formation des *latifundia*, et ressemble un peu au capitalisme du XIXe siècle, est contraire à la volonté de Dieu telle qu'elle s'exprime dans la tradition amphictyonique (Lév. 25. 8 ss, 23). Celle-ci spécifie en effet que tous les terrains appartiennent à Yahvé qui les distribue à ses fidèles. Les hommes ne sont que les gérants des biens de Yahvé, et il leur est interdit d'en disposer à leur gré.

Il est nécessaire de retenir d'emblée cet élément essentiel de la morale économique chrétienne. Les moyens de production n'appartiennent pas à des

* Republié dans *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, III, p. 373 ss.

particuliers ou à la collectivité, mais à Dieu seul. Et Dieu veut que chacun puisse en jouir.

2°) *La psychologie des riches propriétaires.* Elle est magnifiquement analysée dans les premiers versets de notre texte.

a) Le verset mentionne qu'ils ne font que penser à leurs affaires. Même pendant la nuit — temps que Dieu donne aux hommes pour se reposer — ils tirent des plans qu'ils s'empressent d'exécuter à la pointe du jour.

b) Le verset 1b parle de leur puissance, de leur influence. La richesse engendre souvent le goût de la tyrannie. Plus on a de pouvoir, plus on le recherche. Ceci ne contredit pas le verset 1a qui semble suggérer qu'au fond les riches sont les esclaves de leurs affaires.

c) Le verset 2a en arrive à l'essentiel. Ce que les riches convoitent, ce sont des « biens réels », des champs et des immeubles, bref, des biens fonciers. Possédant l'appareil de production, les riches contrôleront toute l'économie du pays et ils feront de l'Etat leur jouet.

d) Le verset 2b évoque la brutalité des possédants envers les autres, surtout envers les pauvres. Le petit paysan ne peut plus vivre librement sur sa ferme. Toute la communauté finira par dépendre de quelques dirigeants de l'économie nationale.

e) Le verset 3b, enfin, fait allusion à la racine de toute cette évolution déplorable : Quelques-uns qui n'ont pas de scrupules « portent la tête haute ». C'est donc leur orgueil qui a déclanché l'évolution que le texte a décrite d'une façon si magistrale.

3°) *La réponse de Dieu.* Dieu tranche la question, il résoud le problème économique en dépossédant les détenteurs du pouvoir économique et en redistribuant les moyens de production. Les champs — moyens de production par excellence — seront redistribués « au cordeau ». Les anciens propriétaires n'en retiendront rien, alors que chacun des pauvres d'autrefois reçoit une part dont il sera le seul gérant.

Les versets 4 et 5 contiennent donc tout un programme de politique économique, programme qui est celui de Dieu. Dieu, seul propriétaire des biens fonciers, donne une part inaltérable à chaque membre de sa communauté. Par là, deux programmes économiques prônés par l'humanité contemporaine sont résolument écartés : le communisme ou le socialisme intégral d'un côté, et le libéralisme intégral de l'autre. Le socialisme ne correspond pas au plan de Dieu, parce qu'il veut que les moyens de production appartiennent à la communauté. En vérité, ils appartiennent à Dieu seul, qui en rend responsables non pas une collectivité, mais des individus. Aux yeux de Dieu, l'individu ne peut accéder à sa dignité d'homme que s'il peut disposer, en seul gérant, d'une partie précise des moyens de production. — Mais le libéralisme n'est pas dans une meilleure position. Il prétend, en effet, que chacun peut faire ce qu'il veut, qu'un homme fort, entreprenant et intelligent, peut acquérir autant de biens et d'influence qu'il le désire. Ceci contredit le plan de Dieu qui, d'emblée, protège les faibles.

Le premier souci de Dieu consiste, dans la vie économique comme dans la vie de l'Esprit, à sauvegarder la dignité de chaque individu. Notre texte aidera l'Eglise d'aujourd'hui à reformuler une morale chrétienne de la vie économique.

4°) *La place de l'Eglise.* Dans notre texte, la distribution des champs se fait « au lot », c'est un acte religieux, accompli par les organes de Dieu au sein de son Eglise. Les premiers bénéficiaires en sont également les membres de l'Eglise, le véritable peuple de Dieu. Tant qu'elle vit dans ce monde, dans l'attente de son Seigneur, l'Eglise n'est-elle pas appelée à jouer un certain rôle dans la vie économique ? N'est-elle pas l'instrument de Dieu dont il se sert pour régler l'activité économique de l'humanité ? Ou pour le moins : l'Eglise n'est-elle pas la conscience économique du monde ?

On ne réclamera certes pas pour l'Eglise une place de choix dans la jouissance des biens matériels. Mais dans sa qualité médiatrice d'organe de Dieu elle devra rappeler, me semble-t-il, à tous les peuples et surtout à ceux qui ont autorité, deux vérités fondamentales :

a) que Dieu reste le maître suprême et le seul propriétaire de tous les biens de la terre, des champs, des sources d'énergie, des matières premières, ainsi que des installations industrielles et autres que les hommes ont érigées.

b) que le droit à la gérance personnelle des bases économiques de sa vie est inaliénable à chaque homme, et que tout système économique qui menace ou qui porte atteinte à cet élément constitutif de la conception biblique de l'homme est un défi à la révélation de Dieu.

Les grandes lignes de notre prédication se dégagent facilement de ce texte. N'hésitons pas à insister sur le fait que l'Eglise, fidèle à la vérité qui lui a été confiée, a son mot à dire au sujet des graves problèmes d'actualité qui préoccupent nos contemporains.

*
* *

Dimanche de la Septuagésime : Mat. 20.1-16 (Les ouvriers de la vigne).

1. Sens général de la parabole.

La liaison entre la parabole et ce qui précède est établie par les mots « les derniers seront les premiers... » (20.16, cf. 19.30). Cependant, la parabole n'a pas pour but d'illustrer simplement la réalité exprimée dans 19.28-30 (un grand nombre de situations acquises ici-bas seront renversées au jugement). Sa pointe se trouve dans 20.15, dans l'affirmation de la souveraine liberté du Seigneur (« Ne m'est-il pas permis de faire ce que je veux de ce qui m'appartient », 15 a), liberté qui va de pair avec sa bonté gratuite (« vois-tu de mauvais œil que je sois bon », 15 b). Le verset 16 a une tournure polémique que n'a pas 19.30 (« *les premiers* seront les derniers », 20.16 ; « *beaucoup des premiers...* », 19.30). Il vise ceux qui murmurent contre la bonté du Seigneur (les pharisiens et leurs semblables), et qui, par leurs murmures mêmes, sont rejetés au dernier rang. Au contraire, les derniers qui deviennent les premiers sont les « ouvriers de la onzième heure » (les pécheurs, les perdus) : leur situation est bouleversée par l'irruption de la grâce divine dans leur vie, ils reçoivent le salut au dernier moment, en vertu précisément de la bonté du Seigneur.



2. Le texte.

Dès le verset 1, l'accent est mis sur la souveraineté du Maître (« le Royaume des cieux est semblable à un père de famille... », le père de famille étant celui qui dirige, qui dispose de l'autorité). Avec les premiers ouvriers, il « convient » (v. 2, cf. 13 b) d'une certaine somme (un denier, salaire considéré comme normal pour une journée, à l'époque). Mais aux suivants, il déclare qu'il « leur donnera ce qui est juste » (v. 4, ils doivent faire confiance à son sens de la rétribution), tandis qu'aux derniers il ne donne que l'ordre : « Allez, vous aussi, à la vigne » (v. 7), sans rien promettre. Ce dernier trait fait ressortir d'autant mieux la bonté inattendue du maître à leur égard, plus loin (v. 9). Nul ne résiste à l'appel (l'obéissance est immédiate et même inconditionnelle, v. 7), et nul n'est exclu de l'appel : il y a de la place pour tout le monde dans la vigne, chacun sera invité à y entrer jusqu'à la fin.

Au verset 8, l'allusion au jugement est claire (« le soir », le « salaire » ou la rétribution). Il est donc possible de voir en l'intendant la figure du Christ, quoique, dans la suite, il ne soit pas au centre de la discussion (le dialogue a

lieu entre le maître et les ouvriers, v. 11-15). C'est la générosité imprévisible du maître (v. 9) qui provoque les murmures des premiers ouvriers (v. 11, cf. Luc 15.2 ; 5.30). Jusque là, ils avaient trouvé le montant du salaire promis normal. La réponse du père de famille n'est pas à proprement parler une condamnation de ses interlocuteurs (ils sont déjà jugés par leurs murmures). Il se borne à leur rappeler ce qui avait été « convenu » (v. 13, cf. v. 2) et à affirmer la souveraine liberté qui est la sienne dans ce qui lui appartient (v. 15). Ils ne sont donc pas frustrés, et leur jalousie (« le mauvais œil », v. 15) est par conséquent révolte contre le maître. En se scandalisant de la grâce de Dieu, de la bonté avec laquelle il rétribue les derniers appelés, les pharisiens s'élèvent contre son amour, ils s'opposent à son action miséricordieuse, et c'est ainsi qu'ils tombent au rang des « derniers » (v. 16).

3. *Conclusion.*

De cette parabole, l'opinion courante n'a retenu que la mention des « ouvriers de la onzième heure » (dont on a fait le symbole d'hommes paresseux mais habiles, qui savent tirer le bénéfice du travail des autres) et l'affirmation que « les derniers seront les premiers, et les premiers les derniers » (dont on fait l'expression de l'injustice du sort qui favorise les uns au détriment des autres). Le comportement du père de famille paraît scandaleux au point de vue de l'ordre établi dans le monde. En fait, la parabole des ouvriers dans la vigne n'est pas destinée à nous donner un exemple à suivre à la lettre dans le domaine des affaires. Elle est imprégnée de la réalité de l'action divine à notre égard ; elle illustre la souveraine miséricorde de Dieu pour les pécheurs. En même temps, elle dénonce les murmures des privilégiés spirituels qui protestent contre la grâce faite aux nouveaux venus. Le tort de telles réactions est de vouloir soumettre l'amour divin à des barêmes humains, alors qu'il transcende tous nos calculs. L'entrée dans le Royaume est octroyée à quiconque croit en Jésus-Christ, répond à son appel et s'engage à son service. Que celui qui s'en scandalise se repente, et qu'il s'émerveille ensuite de la miséricorde divine ; qu'il se réjouisse plutôt de ce que, jusqu'à la dernière heure, l'invitation de Dieu retentira afin que les égarés aussi puissent connaître la joie du salut.

*
* *

Premier dimanche du Carême : Luc 9.51-52 (Le chemin de la croix).

1. *Aperçu général.*

Avec cette péricope commence la deuxième des principales sections de l'Evangile de Luc (9.51 à 19.27), consacrée à la marche de Jésus de Galilée vers Jérusalem. D'emblée, cette marche est marquée du signe du rejet qui culminera à la croix : les Samaritains repoussent Jésus (51-56), tout comme le feront les Juifs à Jérusalem, plus tard. Jésus accepte consciemment, volontairement de s'engager dans ce chemin. Il demande à ses disciples de suivre la même voie qui implique un don total de soi à la cause du Royaume (57-62). Les serviteurs doivent accepter d'unir leur destin à celui de leur maître, dans la perspective de la croix.

2. *Le texte.*

a) 9.51-56. Jésus sait qu'en se dirigeant vers Jérusalem, il va au-devant de la mort (cf. 9.44). Mais ce sort ne lui est pas imposé par les hommes : il est conforme au plan de Dieu (v. 51, litt. « lorsque furent accomplis les jours de son enlèvement », selon le dessein de Dieu) ; d'autre part, lui-même l'accepte librement (litt. « il affermit son visage pour marcher vers Jérusalem »), il est

prêt à affronter son « enlèvement » (= non seulement l'Ascension, mais ce qui la précède : souffrance, mort et résurrection). Il monte en Judée par le plus court chemin, celui qui traverse la Samarie (v. 52), alors que la route usuelle pour les pèlerins était celle d'au delà du Jourdain. L'hostilité des Samaritains à l'égard des Juifs et du temple de Jérusalem (cf. Jn. 4.9, 20), se manifeste dans leur refus de recevoir un pèlerin en route pour la ville sainte (v. 53). Jacques et Jean (probablement les messagers du v. 52) ressentent leur réaction comme une offense faite non seulement à leur Maître, mais à Dieu lui-même. En vrais « fils du tonnerre » (Mc. 3.17) ils veulent donc faire descendre le feu divin sur les coupables, à l'exemple d'Elie (v. 54, où certains manuscrits ajoutent « comme le fit Elie », cf. 2 R. 1.10-12). Jésus, par sa réponse, se distingue d'Elie (v. 55) ; il rectifie la fausse conception que les disciples se font de son rôle. Il ne cherche pas à se rendre justice lui-même ; la voie qu'il suit n'est pas celle de la violence. Leur suggestion est inspirée par le diable, c'est pourquoi il les « réprimande » (le verbe qui est employé quand Jésus menace un démon, 9.42, ou une maladie, 4.39, ou la tempête, 8.24). Les mots ajoutés par quelques manuscrits (« vous ne savez de quel esprit vous êtes animés ») ne font qu'expliciter l'idée exprimée par ce verbe, tandis que la phrase « Le Fils de l'Homme est venu non pour perdre les âmes, mais pour les sauver » est une adjonction ultérieure destinée à justifier le comportement de Jésus (cf. Luc 19.10 ; Jn. 3.17). Enfin, au verset 56, on voit que Jésus observe lui-même la recommandation qu'il a faite à ses disciples en vue de tels cas (cf. 9.5).

b) 57-62. De ces trois courts dialogues, les deux premiers se retrouvent dans Mat. 8.19-22, tandis que le troisième est propre à Luc. Alors que Matthieu les situe au début du ministère de Jésus en Galilée, dans Luc ils sont empreints de la gravité que leur confère la proximité de la fin. Ils précisent ce qu'il faut entendre par « suivre Jésus » : non pas une simple promenade, mais la communion avec le maître qui va souffrir.

Au premier interlocuteur, Jésus fait remarquer que la situation, de par le rejet des hommes (cf. v. 53 !), s'oppose même à la relative sécurité des animaux (v. 58). Qu'il n'y ait donc pas de malentendu, il ne conduira pas qui veut le suivre sur la voie d'une prospérité facile. C'est pourquoi il emploie le titre de « Fils de l'Homme », pour se désigner, de préférence à celui de Messie (entaché d'aspirations politiques dans l'espérance juive).



Le deuxième interlocuteur ne refuse pas de répondre à l'appel de Jésus (v. 59). La raison qu'il invoque est pleinement valable pour un esprit juif : ensevelir son père était un devoir sacré en relation avec le quatrième commandement. La réponse de Jésus ne tend pas à le détourner de l'obéissance à ce commandement (quoique l'attachement à sa personne doive l'emporter sur les liens familiaux, cf. 14.26). Il met plutôt en question la suprématie de la mort qu'il va vaincre par son sacrifice prochain. En lui, c'est la force de vie du Royaume qui a fait irruption dans le monde. Dans cette perspective, au lieu de s'associer aux complaintes funéraires traditionnelles, le rôle du disciple est de proclamer la bonne nouvelle du Royaume (v. 60 b), la nouvelle de la victoire sur la mort. La mort reste définitivement sérieuse pour les « morts », au sens figuré, ceux qui ne vivent pas dans la foi (« Laisse les morts... », v. 60 a).

Le troisième dialogue (v. 61-62) montre que le moment de la décision venu, toute hésitation, toute tergiversation est exclue. Seul compte l'« aussitôt » de l'engagement (cf. Mat. 4.20, 22). Le « regard en arrière » (v. 62) signifie que l'on est partagé, alors que le comportement du disciple est entièrement déterminé par le but à atteindre, le Royaume (cf. Phil. 3.13 s).

3. Conclusion.

Le temps du Carême est l'occasion pour le chrétien de suivre à nouveau le chemin que Jésus a pris jusqu'à la croix. Notre texte nous rappelle que si Jésus a été rejeté, son disciple doit s'attendre à l'être également. La fidélité implique alors une claire conscience de la grandeur de l'enjeu, un engagement sans réserves, une grande liberté à l'égard des attachements terrestres. Cette

péricope est pleinement significative pour l'Eglise qui vit en temps de combat et de persécution. Cependant, elle est pour tout chrétien, quelle que soit sa situation présente, une mise en demeure d'être disponible, d'une disponibilité qui peut aller jusqu'au sacrifice de sa vie.

*
* *

Deuxième dimanche du Carême : 2 R. 6. 8-23 (Les libertés de la foi).

Le texte et sa structure ne présentent pas de difficulté majeure. On peut aisément le diviser en 5 parties :

a) v. 8-10 : *L'exposition.* Elisée révèle au roi d'Israël les plans d'attaque du roi syrien. Le verset 9 est rendu de diverses manières par les traducteurs. Etant donné le verset 10 où, suivant le conseil d'Elisée, le roi envoie un détachement spécial à l'endroit menacé, il faut vraisemblablement préférer la version Synodale d'après laquelle Elisée dit au roi : « Garde-toi de négliger cet endroit ». Il n'est cependant pas nécessaire de corriger le texte hébreu.

Elisée connaît les projets des Syriens parce qu'il est un « homme de Dieu », c'est-à-dire un homme rattaché au monde divin. Il sait donc à la fois ce qui se passe dans la réalité surnaturelle, et, grâce à ses contacts surhumains ce qui se passe dans la réalité terrestre. On pense à d'autres prophètes et « hommes de Dieu » que Dieu saisit de ses desseins (Amos 3. 7 ; Gen. 19. 16 ss), et surtout à Jésus-Christ qui est au courant de tout ce qui se passe dans les âmes (Mat. 9. 4 ; 12. 25 ; Mc. 2. 8 ; Jn. 2. 25, 4. 17 etc.). — Il arrive cependant que Dieu cache un détail particulier à son prophète (cf. 2 R. 4. 27 ; Mat. 24. 36) qui, de ce fait, n'est pas omniscient.

b) v. 11-14 : *Première scène.* Le roi syrien envoie des troupes à Dothan (15 km au nord de Samarie) où se trouve le prophète. La renommée du prophète a dépassé les frontières d'Israël, conformément aux vœux d'Elisée (cf. 2 R. 5. 8).

c) v. 15-17 : *Deuxième scène.* Le serviteur (anonyme !) d'Elisée peut se convaincre que son maître est entouré d'une armée invisible qui le protège. Il faut probablement corriger le deuxième mot du verset 15 et lire, au lieu de « le *serviteur* de Dieu se leva », « Le *lendemain*, l'homme de Dieu se leva tôt et sortit... »

Que les élus de Dieu sont protégés par une armée invisible d'anges célestes est une conviction profonde de l'homme biblique (cf. Ps. 91. 11 s ; Mat. 26. 53 ; Jn. 1. 51 etc.). On parle aussi parfois d'un seul ange protecteur qui accompagne les serviteurs de Dieu (cf. Gen. 24. 7 ; Ex. 23. 20). Les êtres célestes ont l'aspect du feu (cf. Ex. 3. 2 etc., jusqu'à Act. 2. 3). Seuls les élus peuvent (parfois !) voir cette armée (cf. Dan. 10. 7 et Act. 9. 7 et par.).

d) v. 18-20 : *Troisième scène.* Elisée conduit le détachement ennemi à Samarie. Leur « aveuglement » (*Bible de Jérusalem :* « berlue ») consiste en ce qu'ils se trompent sur leur situation ; il ne s'agit donc pas de cécité totale.

e) v. 21-23 : *Quatrième scène.* A Samarie, le détachement ennemi est généreusement régalé par le roi d'Israël et ensuite congédié. Au verset 22, la version Synodale change (avec la version grecque) le texte consonnantique en ajoutant la négation : « ceux que tu n'as pas faits prisonniers ». Cette émendation n'est pas nécessaire. Si le roi ne massacre pas les ennemis capturés dans une bataille (cf. 2 R. 2. 10-12), il tuera encore moins ce détachement qui lui est amené sans coup férir.

Sur les instances de l'homme de Dieu, le roi pardonne à ses ennemis et leur offre un banquet. Il agit selon le principe formulé en Prov. 25. 21 s (cf. Mat. 5. 44 et Rom. 12. 20) : « Si ton ennemi a faim, donne-lui à manger ; et s'il a soif, donne-lui à boire. Tu amasseras ainsi des charbons ardents sur sa tête, et Yahvé te récompensera ».

Méditation

Cette péricope raconte l'histoire de la quadruple victoire d'un homme de Dieu, victoire remportée, 1° sur les intrigues de l'ennemi, 2° sur la peur, 3° sur l'ennemi lui-même et 4° sur l'esprit de haine et de vengeance. Cette victoire est, à tous égards, une préfiguration de celle du Christ lui-même et de celle que les chrétiens sont appelés à remporter sur eux-mêmes et sur l'ennemi.

1°) *L'homme de Dieu connaît les embûches de l'ennemi.* Quoi que les Syriens fassent, l'homme de Dieu est le maître incontestable de la situation. Rien ne peut le surprendre, rien ne peut bafouer sa royale assurance. Grâce à sa vie intime avec Dieu, il est toujours en mesure d'avertir ses amis, de leur donner des conseils pratiques et pertinents pour leur lutte contre l'ennemi commun. L'ennemi n'aura jamais raison de lui, ni de la communauté dont il fait partie.

Qui ne penserait pas immédiatement à la clairvoyance, à la lucidité dont fait preuve le Christ quand il s'agit de sonder les pensées secrètes, les intrigues, les projets diaboliques de l'ennemi ? Jésus-Christ sait toujours ce que ses adversaires trament, et s'il l'estime nécessaire, il en informe ses disciples. Il connaît les critiques des Pharisiens, il comprend immédiatement les doutes inavoués de ses interlocuteurs, il prévoit tous les détails de son procès et de sa mort, et il pénètre le cœur de Judas. Lui-même, et à sa suite toute l'Eglise primitive vont plus loin encore. Pour eux, les adversaires humains ne sont que les protagonistes de l'ennemi surhumain, ils ne sont que les instruments de Satan ou de certaines puissances démoniaques. Les apôtres imitent leur maître en signalant aux fidèles l'existence de ces ennemis et de leurs projets redoutables, leur recommandant de « se revêtir des armes de Dieu, afin de tenir ferme contre les embûches du diable » (Eph. 5.10 s). L'Eglise sera désormais la communauté de ceux qui, entourés d'ennemis sur tous les plans de la vie, se rendent parfaitement compte des dangers, et qui s'exhortent mutuellement à ne pas tomber dans les pièges tendus par les forces hostiles.

2°) *Guetté de toutes parts, l'homme de Dieu vainc la peur.* Il ne craint rien, parce qu'il se sait entouré non seulement des ennemis visibles, mais encore davantage d'une armée invisible, semblable au feu. Les yeux que Dieu a ouverts perçoivent, derrière les phénomènes palpables du monde ambiant, une autre réalité. Les objets de la foi n'existent pas seulement dans la pensée du croyant. Non — le témoignage de toute la Bible y converge —, les êtres auxquels nous croyons (Dieu, le Christ, les Anges) ont une réalité et une vie objectives, au delà de l'univers créé, indépendantes des idées, des espérances, des erreurs et des théologies de l'homme.



Sans cesse, l'homme de Dieu jouit du contact avec le monde réel, mais spirituel, de l'armée céleste à laquelle il est en quelque sorte adjoint. Ce contact ininterrompu bannit toute crainte.

Jésus-Christ, s'unissant jour et nuit à son Père, n'aura peur de personne.

Le chrétien, lui aussi, saisissant « les armes de la lumière » (Rom. 13.12) et sachant que rien ne peut le séparer de l'amour de Dieu en Christ, marche la tête haute dans le royaume de Dieu ; reflétant sa gloire, il est lui-même « transformé de gloire en gloire » (2 Cor. 3.18). Celui qui voit les choses de Dieu, se moque des « chars, des chevaux et des troupes de choc » des Syriens.

3°) *L'homme de Dieu capture l'ennemi.* Y a-t-il défaite plus lamentable ? Cette armée grandiose, qui s'est lancée à la poursuite de l'homme de Dieu, est devenue un troupeau combien docile. Certes, ce ne sont pas les qualités de chef militaire qui ont fait pencher la balance. C'est plutôt une simple prière à laquelle a répondu la toute-puissance de Dieu. En humble fantassin de Dieu, l'homme élu mène le cortège triomphal de Dothan à Samarie.

Même victoire certaine chez Jésus, par sa mort et sa résurrection. La bataille décisive est d'ores et déjà gagnée.

L'Eglise d'aujourd'hui doit retrouver le goût du triomphe, la certitude de la victoire. Elle aussi, elle pourra comme Elisée conduire en triomphe, à travers

le monde, les forces vaincues de l'ennemi. Quand elle se croit faible, l'Eglise succombe aux intrigues du malin. Elle est victorieuse, dès qu'elle croit à la victoire de son Maître.

4°) *L'homme de Dieu a une méthode particulière d'exploiter sa victoire.* Loin d'anéantir son ennemi, il lui pardonne. Plus, il lui offre « un grand festin », mystérieusement résumé par « le pain » et « l'eau ».

Du pain et de l'eau... Jésus offre à ses ennemis, à ceux qu'il a subjugués et conduits en triomphe, le « grand festin » eschatologique dont les arrhes sont le pain et le vin.

Et l'Eglise ? Que pense-t-elle offrir à ceux que la victoire de son Dieu a d'ores et déjà mis à ses pieds ? Comment va-t-elle servir ceux dont elle connaît trop bien les intrigues infructueuses pour en être dupe ? Qu'oppose-t-elle aux tentatives de domination totale — technique, scientifique, communiste ou capitaliste — qui promettent de transformer le monde moderne ? Tentatives effectuées par des hommes, par des puissances qui ne sont que les esclaves du véritable Maître de l'univers. Quelle est la réponse de l'Eglise aux revendications du monde ?

Oui, qu'allons-nous faire, si ce n'est offrir du pain et de l'eau ?

Etudié à la lumière de ces quelques réflexions, le texte se prête aisément à la prédication et va tout droit au cœur de la situation de nos Eglises.

*

* *

Le dimanche des Rameaux : Zach. 9.9-10 (Notre Roi).

Au verset 10, il faut lire, avec la version grecque, « *Il* fera disparaître les chars » au lieu de « *je* fais disparaître... ». Le texte parle, d'un bout à l'autre, de ce que *le Roi* va faire.

Cet oracle, de date incertaine, aurait pu être prononcé à n'importe quel moment de l'histoire sainte, sauf peut-être durant l'exil. Il s'agit, en effet, d'un oracle traditionnel qui prit son origine dans le culte de Jérusalem. C'est donc un oracle liturgique qui fut proclamé à l'entrée solennelle du roi dans le temple de Sion, lors des fastes d'un rite annuel.

L'invitation liminaire : « exulte ! », « pousse des cris de joie ! » (plutôt : « fais entendre le bruit rituel, débordant de joie, de la *terou'a* ! ») exhorte la ville sainte, c'est-à-dire la communauté des élus qui se confond avec l'endroit où elle offre son culte, à participer pleinement à la splendide cérémonie qui va approcher de son apogée. Le représentant de Dieu et de la nation fait son entrée dans le sanctuaire, il sera de nouveau proclamé roi des peuples, et il va inaugurer le nouvel âge de prospérité universelle. L'annonce de ce moment décisif du rite va déclancher un tonnerre d'applaudissements et des acclamations délirantes.

Il convient donc, si ce texte est choisi pour la fête des Rameaux, que la prédication suscite des sentiments de satisfaction et d'espoirs renouvelés, semblables à ceux qui animaient l'ancien culte d'Israël. Elle sera donc accordée aux accents de joie qui se dégagent (espérons-le !) de la liturgie et de l'ambiance générale de cette fête.

Le docteur de l'Eglise, centrant son message sur le ministère de notre Roi, en signalera les caractéristiques suivantes :

1°) *Le Roi est notre « Sauveur ».* Le texte hébreu le dit en deux mots : le roi est « juste » et « victorieux ». Est « juste » celui qui rétablit l'ordre de l'univers et de la société en venant en aide aux sinistrés et aux pauvres, en redressant ceux qui sont tombés, en rendant justice aux persécutés. Le mot « victorieux », par contre, évoque le héros qui réussit à briser les chaînes de tout esclavage, à chasser l'ennemi et à éliminer les entraves qui enserrent la communauté.


6

Le Roi et son arrivée nous remplissent de joie parce qu'il est notre Sauveur dans ce double sens. Il nous affranchit à la fois de l'ennemi en nous — de l'injustice sociale — et de l'ennemi du dehors. Il donne à la vie de l'Eglise un essor tout à fait inattendu puisqu'il la purifie et lui rend le courage d'affronter sans broncher un monde très souvent hostile.

2°) *Le Roi s'en remet entièrement à Dieu.* Verset 9b : Il est humble, monté sur un *étalon d'âne* (c'est ainsi qu'il faut traduire le mot hébreu *cayr*). Un homme « humble », c'est, dans les Psaumes et dans les prophètes, celui qui ne possède strictement rien que la foi en son Dieu, celui qui ne peut s'appuyer ni sur sa fortune personnelle, ni sur des amis puissants, ni sur des privilèges acquis, ni sur une armée invincible. Le Roi est « humble » — sa seule force, c'est d'être uni à Dieu. Et le fait qu'il préfère l'âne, ancienne monture des rois (y compris des rois victorieux rentrant du champ de bataille) aux chevaux et aux chars de l'âge de fer, trahit selon la pensée biblique (cf. par ex. Es. 30.16 ; 31.1 ss ; Ps. 20.8 ; 33.17 etc.) son opposition irréductible aux inventions modernes qui tendent à accroître la prétendue indépendance de l'homme. En faveur des choses simples de l'Antiquité où l'homme était encore heureux de se confier en Dieu, le Roi repousse les moyens techniques dont les grands de ce monde sont si fiers et qu'ils entendent exploiter au maximum afin d'étendre leur influence.

Comment le Roi ferait-il son entrée dans sa cité aujourd'hui, à l'âge atomique ? Dans un char blindé de 80 tonnes, dans une voiture de luxe dernier cri (ou dans une VW. ou une 2 CV.) — ou la survolerait-il dans un avion à réaction ? Il nous faut sans cesse réviser et préciser l'attitude chrétienne vis-à-vis des « progrès » de la technique et de la science, qui flattent le désir insensé de l'homme de se déclarer indépendant de Dieu.

Quoiqu'il en soit, le Roi, lui, est « humble » et il renonce aux avantages et à l'éclat des progrès de la technique.

3°) *Le Roi élimine, du sein de sa communauté, les chars et les chevaux.* Cela signifie, dans le cadre de la Bible, qu'il assujettit son peuple à la seule puissance de Dieu. En supprimant l'armée, il établit la paix. Soulignons que cette intervention touche les deux parties du peuple élu : « Ephraïm », le royaume septentrional, et « Jérusalem », pendant des siècles, capitale du royaume méridional. Les rivalités, les hostilités entre les membres du peuple de Dieu seront désormais supprimées. En faisant disparaître les objets (chars et chevaux) qui assuraient aux communautés saintes un semblant d'indépendance, le Roi fait œuvre de réconciliation œcuménique. Les membres du corps ne recourront plus à leur armes pour se combattre, mais ils se soumettront tous à la volonté de Dieu et de leur Roi.



Les Rameaux — fête d'exultation et de joie, parce que la cloison entre les Eglises est détruite.

4°) *Dans tout l'univers, le Roi « dictera la prospérité », le shalom.* La traduction « paix » — on le sait bien, mais il faut y insister dans la prédication — est beaucoup trop faible pour évoquer la richesse des assonnances du mot hébreu. Certes, le Roi dictera aussi la paix — il permettra aux nations d'enterrer une bonne fois leurs différents — ; mais la totalité et la fécondité infinie de ses dons ne peuvent se ramener à la seule disparition de la guerre. Le Roi, en effet, accordera « par sa Parole », à toutes les nations, à tous les pays entre tous les océans, l'épanouissement miraculeux de toutes leurs possibilités, et il en créera de nouvelles. Ce texte envisage donc un avenir sans misère et glorieux.

Voilà la réponse aux angoisses de notre temps, à la crainte surtout de la « surpopulation » : le chrétien ne partage pas cette angoisse puisqu'il croit aux capacités créatrices de son Roi.

Les Rameaux — fête de joie, parce que la véritable prospérité de la création est entre les mains de notre Roi.

Semaine sainte : Jn. 12.1-16 (L'onction royale).

1. Aperçu général.

Alors que dans Matthieu et Marc, l'onction de Béthanie se situe après l'entrée à Jérusalem (Mc. 14.3 ss ; Mat. 26.6 ss), dans Jean, elle est narrée juste avant. Dans son contexte johannique, elle prend alors un double sens : elle est certes toujours le signe prophétique de la mort du Christ, mais elle est en même temps l'onction royale de celui qui va entrer triomphalement à Jérusalem. Ces deux aspects d'un même geste ne sont pas contradictoires : de même que, dans l'Evangile de Jean, l'« élévation » de Jésus se rapporte à la fois à l'élévation sur la croix, à la résurrection et à l'ascension (cf. Jn. 3.15), que sa « glorification » s'effectue par la croix et la résurrection (cf. 17.1 s), de même l'onction royale de Jésus est celle du roi qui doit mourir pour accomplir son œuvre (cf. 18.33-40 ; 19.1-6, 12-16, 19).

2. Le texte.

a) 12.1-8. D'après le verset 2, la scène semble se passer chez Lazare et ses deux sœurs, Marthe et Marie (dans Matthieu et Marc, Jésus est l'hôte de Simon le lépreux). Marthe est celle qui sert (cf. Luc 10.38 ss). La mention de Lazare prépare ce qui va être dit de lui plus loin (v. 1 et 2, cf. v. 9 s). Le récit combine divers éléments tirés des synoptiques et les complète : au verset 3, l'inconnue de Matthieu et de Marc est désignée comme étant Marie (Luc 7.36 ss parle d'une femme de mauvaise vie, mais dans un tout autre contexte). La profondeur de sa vénération est soulignée par la mention de la quantité et de la qualité du parfum employé (« une livre de parfum d'un nard pur, qui était de grand prix », aucun sacrifice n'est trop gros) ; son humilité est révélée par le fait qu'elle oint les pieds de Jésus et les essuie de ses cheveux (cf. Luc 7.38. Dans Matthieu et Marc, la femme oint la tête). L'exégèse ancienne (Origène en particulier) a interprété dans un sens symbolique la mention de l'odeur qui remplit la maison : la maison représente le monde où doit se répandre la connaissance de l'acte de Marie (cf. Mc. 14.9). Jean nomme également celui qui s'indigne devant le geste de Marie : c'est Judas (v. 4, cf. Mc. 14.4 « quelques-uns », Mat. 26.8 « les disciples »). Son amour de l'argent qui l'entraînera à trahir Jésus se manifeste déjà ici (v. 5 s), en opposition à l'amour de Marie pour le Maître. Les deux raisons que Jésus invoque pour lui répondre sont inversées par rapport aux synoptiques (v. 7 s). La tradition textuelle du verset 7 est flottante, mais le sens en est clair : Jésus justifie Marie en révélant le sens prophétique de cet acte, en relation avec sa mort. Le verset 8 manque dans certains manuscrits et peut avoir été une adjonction destinée à harmoniser le texte johannique avec les synoptiques. Il rappelle que, dans la perspective de la fin, la manifestation de l'amour pour le Seigneur prime même le devoir de l'aumône invoqué par Judas (cf. v. 5).



b) 12.9-16. Les versets suivants montrent l'effet produit par le retour de Jésus sur la foule d'une part, sur les chefs religieux d'autre part. Le « roi » que la foule acclame à son entrée à Jérusalem (v. 12 ss) est le roi qui doit mourir, victime du complot de ses adversaires (v. 10).

Au verset 9, la foule est composée de Juifs de Jérusalem, ceux en particulier qui ont assisté à la résurrection de Lazare (cf. 11.19 ; 12.17), et qui désirent revoir Jésus ainsi que Lazare. En contribuant à la gloire de Jésus, Lazare attire sur lui la haine des ennemis de celui-ci (v. 10 s, cf. 15.18 ss). Au verset 12, la foule est celle des pèlerins montés à Jérusalem. Elle sort de la ville pour aller à la rencontre de Jésus (v. 13, cf. v. 18 ; dans les synoptiques, elle arrive à Jérusalem avec Jésus). Elle veut l'honorer comme un roi messianique : les palmes dont elle se munit étaient un signe de victoire, un moyen de saluer le roi triomphant (cf. Apoc. 7.9). (Comme il n'y avait pas de palmiers autour de Jérusalem, ces palmes pouvaient être celles que l'on gardait dans chaque maison en vue de la fête des tabernacles, Lév. 23.40). La foule acclame Jésus

dans les termes du Psaume 118.25 s, dont le sens messianique est précisé par l'adjonction des mots « le roi d'Israël ». Ici, Jésus semble « trouver » par hasard l'âne sur lequel il s'assied (v. 14, dans les synoptiques, ses disciples en avaient trouvé un au préalable, selon ses indications). En réalité, c'est un hasard providentiel, comme le montre le recours à la citation de Zach. 9.9 (v. 15). Le texte prophétique, cité librement, indique la signification de l'événement, son sens royal, messianique. Les disciples ne comprendront cela qu'après la « glorification » de Jésus (v. 16). Pour le moment, sa royauté leur est encore voilée (cf. 2.17, 22).

3. *Conclusion.*

Jn. 12.1-16 nous révèle qu'il n'y a pas une espèce de rupture dans la ligne des événements entre le jour des Rameaux et celui de Vendredi-saint. Le roi des Rameaux est déjà le roi souffrant de Vendredi-saint ; le roi qui a été oint en vue de sa mort. Il est donc utile de prêcher sur l'ensemble de la péricope, sans séparer l'onction de Béthanie de l'entrée à Jérusalem. Nous lisons ce texte comme nous situant après la « glorification » de Jésus, donc comme étant à même de ne pas tomber dans l'incompréhension qui caractérise ici les disciples. L'Esprit du Christ ressuscité nous fait découvrir la continuité du plan de Dieu sous-jacente aux récits évangéliques ; par lui, nous apprenons à reconnaître en Jésus, sous le voile de son abaissement, celui qui est venu au nom du Seigneur, le roi de l'Israël de Dieu en qui nous nous réjouissons.

Pour l'Ancien Testament : C.A. Keller, *Lausanne.*
Pour le Nouveau Testament : Jean-Claude Margot, *Sainte-Croix.*



Chronique

L'imaginaire de Vérité

LA METAMORPHOSE DES DIEUX d'ANDRÉ MALRAUX

Si André Malraux n'écrit plus que sur l'art, ce n'est pas en raison de son goût pour les belles œuvres. L'art lui suggère un monde dont il éprouve l'existence mais dont il ignore encore la nature. L'objet de son livre[1] n'est ni une histoire de l'art ni une esthétique, « mais bien la signification que prend la présence d'une éternelle réponse à l'interrogation que pose à l'homme sa part d'éternité ».

Depuis le temps où Malraux a éprouvé la dure réalité de la condition humaine et sans doute aussi sa limite, il a découvert un monde d'apparences dont les artistes révèlent l'existence. En effet « pour les sculpteurs de Moissac comme pour ceux d'Ellora, pour les fresquistes d'Ajanta comme pour les mosaïstes de Byzance, apparence et réalité ont la même signification : toute réalité humaine est apparence au regard du monde de Vérité que leur art a pour but de manifester ou de suggérer ».

Ce monde de Vérité, quel est-il ? Il est difficile de savoir ce que Malraux entend par là, car nulle part il ne définit ce qu'est pour lui la Vérité. Ce monde est révélé par l'art qui l'exprime. L'Art est un peu comme un prêtre ou un prophète qui fait communiquer l'homme avec le divin. Et c'est bien à l'art en général qu'est imparti ce rôle de médiateur, non à l'art de telle ou telle religion. Toutes les œuvres sacrées, le Sphinx des Pyramides, l'Athena d'Olympie, le Beau Dieu d'Amiens, manifestent, avec peut-être des valeurs inégales, mais de la même manière, des aspects différents de la même Vérité. L'existence de ce monde est avant tout imaginaire. Les dieux qui se métamorphosent dans l'art n'existent pas réellement, mais sont les formes que prennent la Vérité. De celle-ci, Malraux a encore une notion imprécise et très platonicienne. Il semble bien admettre que la Vérité doive exister indépendamment de l'art, mais où est-elle ? Existe-t-elle en dehors de la puissance de créer qu'ont les artistes ? L'exergue de Van Gogh choisie par l'auteur est à cet égard significative : « Je puis bien me passer, dans la vie et dans la peinture, du Bon Dieu. Mais je ne puis pas, moi, souffrant, me passer de quelque chose qui est plus grand que moi, qui est ma vie : la puissance de créer ». L'existence du monde de Vérité est donc pour Malraux intimement lié à la création artistique. Du divin, chaque civilisation, chaque génération d'artistes manifeste un aspect. C'est tout ce que Malraux semble pouvoir dire pour le moment. C'est ainsi qu'il paraît croire au divin révélé par l'art grec, bien qu'il ne croie ni à Zeus ni à Aphrodite. Ce sont les forces psychologiques et cosmiques que la mythologie a divinisées qui participent du monde de Vérité. Il ne croit pas au Christ, mais croit au monde surnaturel manifesté par le tympan d'Autun.

C'est pourquoi les deux tiers de ce premier volume paraissent avoir été écrits par un croyant. Malraux a compris, de l'intérieur, ce qu'ont voulu représenter les artistes sacrés. Et comme les œuvres de ceux-ci sont inséparables de la foi qui les a fait naître, l'auteur semble partager cette foi. Un artiste non chrétien peut très bien créer une œuvre qui sera réellement chrétienne. Il suffit pour

[1] *La métamorphose des dieux*, t. I, La Guilde du Livre, Lausanne 1957, 400 pages.

cela que, par son génie propre, il suggère un monde surnaturel dans lequel le chrétien saura bien reconnaître le monde de la création rachetée. Ainsi Malraux en étudiant l'art sacré a découvert des valeurs que bien peu de chrétiens ont su entrevoir. On peut même dire que l'art non chrétien, ignorant le dogme mais révélant un monde invisible, lui a fait saisir la transcendance éternelle de Dieu. Il est à l'aise dans le monde surnaturel qui entoure la sainteté du Seigneur, monde que l'art sacré suggère d'une manière privilégiée.

« Les Athéniens cultivés ne croyaient pas à l'existence des dieux comme un chrétien à celle du Christ, mais parfois comme un chrétien croit à celle du diable. Ils la reconnaissaient en eux-mêmes. Tels dieux les habitaient comme des péchés, comme les forces de l'esprit, comme les "pulsions" de la psychanalyse... La nature des dieux antiques repose sur une ambiguïté fondamentale : ils sont humanisés et ne sont pas humains : ils ne vivent ni dans le temps ni dans l'éternité ». C'est pourquoi les artistes grecs produisaient des œuvres qui n'étaient pas vraiment sacrées, mais non plus profanes. Ils manifestaient par leur art que « toute vie recèle son divin, et tout divin magnifie la vie qui le recèle ». Une Aphrodite n'était ni l'image d'une belle femme, ni une statue répondant à un canon esthétique, elle était une Aphrodite, c'est-à-dire un peu moins ou un peu plus qu'une déesse de l'amour.

Lorsque Socrate et les sophistes mettront en question les dieux de la cité, ceux-ci ne seront « plus les dieux d'une religion, mais d'une culture ». Et l'art de l'époque hellénistique perdra son caractère sacré. Les sculptures deviendront des statues portant en elles-mêmes leurs propres fins. La représentation et l'idéalisation du naturel ne donnera plus naissance qu'à « un grouillement de dieux sans sacré ni divin ».

Aux premiers siècles du christianisme, il ne s'agira plus « de suggérer un spectacle illusoire, mais d'imposer un spectacle surnaturel, et nullement de créer un espace mais un autre monde... Dans les éphémères empires de Milan et de Ravenne, comme dans la montée de l'empire d'Orient, la transcendance gouverne la foi... L'accent fondamental du christianisme d'alors n'est pas celui du Paradis. Ni celui de la prédication morale de Jésus. Ni même de la Crucifixion. C'est celui du secret de Dieu, révélé par le Christ ». L'art doit glorifier le mystère de l'amour de Dieu dans un langage qui respecte ce mystère. Le monde des mosaïstes est le monde des anges. L'espace réel doit disparaître. Par la multiplication des coupoles, à Sainte Sophie, les architectes réinventent l'espace sacré. L'art a un rôle théologique, car « les formes ne sont pas délivrées de l'apparence par la foi seule, elles le sont par l'invention ».



Dans cette époque de grands Conciles, il y a un art orthodoxe et un art hérétique. L'Eglise affirme et définit sa foi jusque dans les œuvres d'artistes. Tout est soumis à la Vérité. Sur les mosaïques de Ravenne, Justinien et Théodora ne sont pas des personnages impériaux hiératisés, mais sont représentés dans le monde céleste. « L'art sacré doit peindre le signe, non l'événement, et ne peut le peindre que dans un monde surnaturel, symbole de Dieu ».

« Byzance avait été fascinée par le secret de Dieu, Rome a découvert la présence de Dieu, secret du monde ». Les sculpteurs romans introduisent des hommes dans le monde de Dieu. Mais aucune scène sacrée n'est représentée autrement que dans un monde sacré. Dans l'art roman, un berger n'est jamais un berger, mais un berger de Noël, un roi est un mage ou un roi d'Israël. Le grand sujet des tympans de cette époque est le Christ en gloire, et tous les personnages qui y figurent participent de cette gloire de Dieu. C'est pourquoi les quatre animaux de l'Apocalypse, les anges et les démons sont mêlés aux figures humaines sans apparaître comme d'un autre monde.

« Le Portail Royal associe Dieu à sa création rachetée... Le maître roman crée des figures qui échappent à l'apparence ; toutes sont symboles puisque elles signifient autre chose que ce qu'elles paraissent, comme le poisson des Catacombes signifiait le Christ. Mais ce poisson était seulement un signe... La création romane a pour raison de transformer les signes en symbole de

l'inexprimable... Aucun art, dans aucune civilisation n'a fait assumer autant d'humain par le sacré, n'a exprimé si pleinement le sacré par l'humain ».

Dès la fin du XIIe siècle, cette création des symboles va être remplacée par la représentation des spectacles. Dans la période gothique, « la foi occidentale va jalonner de ses chefs d'œuvre la métamorphose du Logos en Jésus, de la Mère de Dieu en Notre-Dame. L'adoration devient communion. Mistère ne veut plus dire mystère, mais représentation ». Et pourtant, cette représentation reste celle d'un imaginaire de Vérité. Le grouillement des statues à l'extérieur et à l'intérieur des cathédrales évoque certes moins un monde surnaturel qu'un monde féodal, mais une féodalité chrétienne. C'est le monde de la chrétienté qui assume toute la vie de l'individu, avec ses peurs et ses espoirs. Voilà pourquoi l'art gothique reste un art essentiellement chrétien. « La sculpture des cathédrales n'est recherche, idéalisation ou spiritualisation de l'apparence que pour métamorphoser le sacré en imaginaire chrétien ».

Pourtant au XIVe siècle cet imaginaire perdra son caractère d'œuvre de chrétienté. « Le Christ ne s'adresse plus à tous, mais à chacun... Dans le monde spirituel de la piété privée, la transcendance de la Croix va devenir source de compassion... Le monde dans lequel apparaissait l'Eternel s'efface devant le monde des hommes où la Mère contemple son Fils mort... Que l'incorporation des statues au monument disparaisse avec leur appartenance spirituelle à la cathédrale, et l'imaginaire de Vérité disparait de la sculpture monumentale... Le sculpteur cesse d'être un révélateur de la cité divine, mais découvre un merveilleux pouvoir. L'art prend alors un caractère démiurge qui va susciter des figures profanes ». Le langage sacré cède la place à la stylisation.

Mais cette sculpture du quattrocento n'est plus le moyen d'expression privilégié de l'art. Déjà lui succède la peinture. Il est vrai que la peinture flamande est encore étroitement reliée à la sculpture. « Van Eyk ajoute la Vierge à un peupe de Madones, non à un peuple de portraits. Elle est une statue devenue tableau ». Cependant, les Flamands et les Italiens, dont Giotto, découvrent un pouvoir propre à la peinture : inventer un « théâtre imaginaire qui prend place dans la métamorphose de la piété liturgique en piété privée » et situe sans sacrilège une scène sacrée dans un monde qui ressemble à celui des hommes. Toutefois, bien que ces peintres, du moins les Flamands, soient réalistes et aient découvert l'horizon, leur peinture « n'attend pas de l'apparence son modèle, mais les moyens d'expression les plus efficaces de la fiction religieuse. Ils peignent des tableaux qui ressemblent à des scènes, mais nous admirons ce qui distingue leur tableau de la scène à laquelle il ressemble ».



Pourtant, les peintures religieuses ne sont déjà plus les seules peintures. L'Italie découvre un monde pictural nouveau « où Vénus peut devenir rivale de la Vierge, la nymphe rivale de l'ange, et l'irréel rival de la Cité divine ».

C'est sur cette perspective que se termine le premier volume de *La métamorphose des dieux*.

*
* *

Ainsi, jusqu'à la Renaissance, l'art fut toujours intimement lié à la foi. Les religions les plus spirituelles eurent leur art sacré. Les Israélites eux-mêmes avaient sculpté sur les murs du Temple des figures de chérubins, de palmiers et de rosaces. Et qu'étaient ces chérubins du Saint des Saints, sinon une représentation du monde invisible de Dieu ?

C'est en étudiant l'art des peuples que Malraux a pu comprendre leurs croyances. Il a découvert que le lien qui unissait l'art et la foi, était ce monde de Vérité, que l'un et l'autre révélaient. Or, lorsque l'art perdit le sens du sacré,

inventant un irréel profane, très proche du monde d'ici-bas, et que la foi, de son côté, se rationalisa et s'idéalisa, ce lien séculaire se rompit. L'art et la foi suivirent des chemins séparés. L'art n'exprima plus la foi du peuple ; il se désacralisa.

Au cours des XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles, il y eut de très grands artistes, et l'Eglise connut de très grands saints. Mais il n'y eut plus, à quelques exceptions près, d'art sacré. L'art religieux lui-même devint profane. Seul le sujet distingua les œuvres religieuses des œuvres profanes, les unes et les autres ayant leur place dans le salon qui envahit l'Eglise.

Il est vrai que certains artistes, par leur génie et leur piété particulière, créèrent des œuvres vraiment sacrées et manifestèrent le monde de Dieu. Il est vrai aussi que le baroque, un moment, par son fourmillement de figures, son exubérante richesse, son rythme tourmenté, parvint à suggérer un espace surnaturel. Il n'en est pas moins vrai qu'en général, l'art n'exprima plus qu'un monde peut-être irréel, mais raisonnable et vraisemblable. Pour souligner le caractère religieux de leurs œuvres, les artistes durent les accommoder d'auréoles, de lueurs célestes, de regards levés vers le ciel. Ils bornèrent leur merveilleux à l'arsenal des allégories, ces pâles fantaisies de la raison. On crut bien échapper à la sécheresse et à l'indigence par la sentimentalité, comme on chercha à se libérer du rationalisme par le piétisme. Peu à peu, son sens sacré se perdant, l'art religieux fut abaissé au rang de décoration ou d'illustration. Les artistes continuèrent à peindre des sujets religieux, sans pouvoir exprimer autre chose que le monde de l'art.

Ce n'est qu'à la fin du siècle dernier, que quelques peintres, se libérant de la servitude du naturel, découvrirent un monde dépassant les apparences, et quelques-uns d'entre eux le monde surnaturel de Dieu. Cette réinvention du « monde de Vérité » devait donner naissance à un nouvel art sacré. Des hommes d'Eglise le comprirent et s'efforcèrent d'ouvrir les chrétiens à ces nouvelles perspectives. Malheureusement ils n'y parvinrent pas, bien que l'art sacré fût devenu à la mode. C'est que ce lien qui unit l'art à la foi : le monde de Vérité, est encore très loin de tenir une place dans la piété des chrétiens d'aujourd'hui. Non pas que ceux-ci aient perdu toute croyance dans un monde surnaturel, mais parce que ce monde invisible ne représente pas grand-chose pour eux, qui ne peuvent se le représenter. Les œuvres sacrées sont encore trop rares et trop insolites, pour qu'ils puissent y trouver l'aide que, par exemple, les romans durent trouver dans leurs églises, eux qui par ailleurs étaient mieux disposés par le caractère de leur foi à pressentir la réalité d'un monde céleste.



En Occident, les chrétiens ont perdu le sens du sacré dans beaucoup de domaines. Aussi ont-ils beaucoup de mal à découvrir le caractère sacré de l'art.

A cela s'ajoute le fait que le caractère hermétique de l'art moderne les déroute. Il leur manque sans doute le sens du sacré, mais il leur manque aussi une éducation artistique. Il est donc normal que la plupart d'entre eux discerne le caractère religieux d'une sainte Thérèse de plâtre plutôt que le caractère sacré d'un vitrail de Manessier.

Heureusement, le renouveau théologique et liturgique de l'Eglise, le souci pastoral des prêtres et des pasteurs, s'efforce de faire redécouvrir aux fidèles la réalité du monde surnaturel, que l'art par ailleurs réinvente. On doit se réjouir que ce lien séculaire entre l'art et la foi se renoue, grâce au nouvel enseignement de l'Eglise et aux créations de très grands artistes qui travaillent pour elle.

C'est pourquoi un livre comme celui de Malraux prend une importance qui dépasse le domaine de l'art, puisque le domaine de l'art se confond avec le monde surnaturel. C'est en effet ce monde inconnu que l'art doit traduire en image et manifester. Et pour ce faire, il doit inventer de nouveaux moyens, capables d'exprimer un invisible nouveau auquel sont susceptibles de croire les

chrétiens d'aujourd'hui. On ne peut se contenter d'admirer ou de copier les œuvres du passé. Celles-ci expriment un monde surnaturel auquel nos contemporains ne peuvent plus croire.

Les hommes d'aujourd'hui sont plus prêts qu'on ne croit à reconnaître ce qui existe au-delà de ce que révèlent leurs sens. Les progrès inouïs de la science leur ont appris qu'il ne fallait pas s'en tenir aux apparences et que le monde réel était bien différent de ce que leur raison pouvait admettre.

Or justement, la raison ne suffit pas pour comprendre le monde de Vérité. La théologie moderne insiste sur le fait que l'homme n'est pas un pur esprit, de même que Dieu n'est pas qu'Esprit. Le monde surnaturel n'est pas qu'affaire d'entendement ou de foi, il existe réellement par lui-même. L'homme ne pourra le saisir qu'avec tout son être, son esprit, certes, mais aussi ses sens. Or l'art est un moyen privilégié de rendre sensible la réalité du monde invisible. Celui-ci ne se décrit pas, ne s'explique pas. Il est dans une large mesure inexprimable. Or, l'imaginaire a le pouvoir de manifester ce que ne peut exprimer la parole. Il agit, par le canal des sens, jusqu'aux profondeurs de l'être où il réveille cette croyance au monde merveilleux que les hommes portent en eux.

L'époque moderne a bien compris ce pouvoir de l'image. Nos contemporains sont constamment sollicités par une représentation d'un monde qui n'est pas celui de Dieu. Il faut que le monde de Vérité soit, lui aussi, rendu présent par l'art sacré. Celui-ci n'est pas un luxe dont on puisse se passer. Il est une œuvre de la foi, sans laquelle la foi se vide d'une partie de sa vie. Il est un signe de cette Jérusalem que l'Apocalypse nous décrit belle, descendant de chez Dieu, avec en elle la gloire de Dieu. Il est un miroir où nous contemplons confusément ce qu'une fois nous verrons de nos yeux.

PHILIPPE BRANDON, *frère de Taizé.*



Bibliographie

A. Aeschimann, *Le prophète Jérémie, commentaire*, préface de E. Jacob, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1959, 248 pages.

Ecrit par un pasteur, après un long ministère, pour tous ceux qui veulent être introduits, guidés, éclairés dans leur lecture de Jérémie, ce commentaire n'en est pas moins solidement appuyé sur les commentaires spécialisés, le travail de la critique, dont il reprend souvent les conclusions et même, au besoin, les hypothèses ; il révèle en même temps l'étude personnelle patiente de l'auteur à propos d'un livre qu'il chérit tout particulièrement. C'est dire qu'on recourra avec grand profit à ce commentaire sérieux et simple. Une introduction générale situe dans l'histoire Jérémie et son ministère, puis dresse les caractéristiques du message et de la personnalité du prophète. L'auteur, ici, n'échappe peut-être pas tout à fait au risque de faire de Jérémie un protestant français avant la lettre ; mais, après tout, c'est peut-être aussi un aspect de la figure du prophète. L'étude de chaque péricope est précédée de brèves notes techniques sur le texte. L'auteur ne propose pas de traduction. Son commentaire est sobre, soucieux d'être au service du texte.

P.-Y. E.

Bernard Welte, *L'Esprit, vie des chrétiens*, traduit de l'allemand par Roger Tandonnet, préface de J.-M. Le Blond, Ed. de l'Orante, Paris 1959 (coll. *Orans christianus*), 110 pages.

Par sa présentation extérieure et surtout par son contenu, voici un vrai livre de spiritualité, où l'enseignement et la méditation, sans aucune affectation ni recherche, se rejoignent parfaitement, sur un ton et dans une pensée d'une justesse et d'une simplicité purement évangéliques. Immédiatement accessible à tout chrétien, cet ouvrage ne provoquera pas la moindre hésitation, au plan de la doctrine ou à celui de l'expression, de la part d'un protestant. C'est un de ces livres qui peuvent nous accompagner longuement, dans la vie journalière, comme aussi nous guider au cours d'une retraite.



L'Esprit, présence du Christ en nous, notre vie intérieure, la jeunesse sans cesse renaissante de l'Eglise, nous est connaissable dans ses fruits. L'auteur consacre une suite de brefs chapitres aux plus marquants de ces fruits : Esprit de foi, de joie, de vérité, de patience, d'amour, de liberté. L'auteur s'arrête ensuite brièvement aussi et pour finir, à trois thèmes : la manière dont l'Esprit nous fait vivre l'Eglise ; la diversité inouïe de ses dons, source continuelle pour nous de surprise comme aussi de respect de l'Esprit chez les autres ; les fruits de l'Esprit, qui doivent se manifester extérieurement sans cesser d'être intérieurs, et qui réclament de nous un abandon actif à l'Esprit, un abandon fait d'audace et de patience. — La traduction française a sa bonne part dans la qualité de ce livre.

P.-Y. E.

Jean Meyendorff, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Le Seuil, Paris 1959, (Coll. « Maîtres spirituels » XX), 189 pages.

Introduction à l'étude de Grégoire Palamas, Le Seuil, Paris 1959, (*Patristica sorboniensa*, III), 432 pages.

L'une des difficultés actuelles de l'œcuménisme réside dans l'ignorance occidentale à l'égard des Eglises orientales. Ces deux livres prennent une place capitale parmi les quelques ouvrages qui, heureusement, nous donnent maintenant accès à la pensée et à la spiritualité orthodoxes. L'auteur, grand connaisseur de Grégoire Palamas, nous donne simultanément deux livres remarquables, l'un plus tourné vers la spiritualité et s'adressant au grand public cultivé, dans une collection dont l'éloge n'est plus à faire, l'autre, plus théologique, plus technique, extrêmement fouillé, digne en tout point de l'admirable collection dans laquelle il paraît et qui présente de véritables sommes sur d'assez vastes sujets patristiques.

Le premier de ces livres expose comment, du monachisme oriental, de sa fidélité à la Bible, de l'influence de ses plus grands représentants, est née cette prière du cœur, ou prière du nom de Jésus, qui est bientôt devenue l'une des caractéristiques majeures de la spiritualité orientale. Souci de « prier sans cesse », comme le recommande saint Paul, sens de la transcendance absolue de Dieu qui, cependant, se révèle et appelle l'homme à participer à sa vie, conception moniste de l'homme, christocentrisme vécu : tels sont les fondements de cette spiritualité, qui prône la prière du cœur, parce que le Christ et l'Esprit nous illuminent intérieurement ; spiritualité nourrie à la source des sacrements, enracinée dans la communion du corps du Christ, soucieuse d'unifier l'homme entier en Christ et, pour ce faire, allant jusqu'à proposer quelquefois de rythmer l'invocation du nom de Jésus sur la respiration ou les battements du cœur.

L'auteur retrace les grandes étapes de cette spiritualité, d'Evagre, Macaire, aux *staretz* russes, en passant par Jean Climaque, Diadoque de Photicé, Grégoire de Nysse, etc. Il situe Palamas comme celui qui a su intégrer l'hésychasme (c'est le nom de cette spiritualité, de *hesychia*, le silence intérieur) à la tradition théologique de l'Eglise d'Orient. En défendant ce que l'auteur nomme un existentialisme chrétien contre l'essentialisme humaniste et spiritualiste, Palamas apparaît du même coup au XIVe siècle comme le champion de l'orthodoxie contre l'esprit dissolvant de la Renaissance.

L'autre ouvrage s'en tient plus étroitement à Palamas lui-même, mais entre beaucoup plus dans le détail de sa personnalité d'abord, de sa pensée ensuite. Si l'on sait que les œuvres de Palamas sont d'un accès souvent très difficile et aux trois quarts inédites, on imaginera l'immensité du travail de l'auteur et son importance pour le lecteur. Un long appendice donne, du reste, sur l'œuvre de Palamas une bibliographie très détaillée, suivie de plusieurs index.

En ce qui concerne la personnalité historique de Grégoire Palamas, l'auteur passe d'abord en revue les maîtres et les courants de pensée qui l'ont influencé, puis s'arrête aux années de sa formation, avant de le situer dans la polémique contre l'humaniste Barlaam, dans la guerre civile qui suit, puis à la tête de l'archevêché de Thessalonique, enfin dans les dernières années de sa vie. Pour exposer la pensée de Palamas, l'auteur, constatant qu'elle ne se présente pas comme un système, suit l'ordre logique dans lequel s'élabore cette doctrine. Au point de départ, le problème de la connaissance de Dieu, mise en doute par l'hellénisme profane que représente Barlaam, et la défense théologique de l'hésychasme en tant que vie en Christ de l'homme tout entier, mystique de l'incarnation. L'auteur étudie alors successivement les différents aspects de la théologie que déploie Palamas contre les thèses nominalistes de Barlaam : la christologie et la doctrine de la divinisation de l'homme par sa participation à la vie du Christ, à la grâce incréée ; le problème de l'histoire et de l'eschatologie, très important chez Palamas ; la théologie existentielle de ce dernier qui, pour réserver le mystère d'un Dieu transcendant, caché, et cependant révélé, connaissable, distingue l'essence de Dieu (inconnaissable) de son existence, des énergies par lesquelles il se manifeste à nous tel qu'il est : Dieu vivant, personnel. Un bref chapitre expose pour finir comment, chez Palamas, la doctrine de la procession du Saint-Esprit représente une relative ouverture à l'égard du *Filioque* occidental, et comment la mariologie, très importante, se développe toute entière dans la perspective de la maternité divine de la Vierge.



P.-Y. E.

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *La contemplation de Dieu, l'oraison de dom Guillaume*, introduction, texte latin et traduction de J. Hourlier, Le Cerf, Paris 1959 (coll. Sources chrétiennes, N° 61, série des textes monastiques d'Occident, N° II), 160 pages.

Deuxième volume d'une nouvelle section des Sources chrétiennes : « Textes monastiques d'Occident », ce livre nous offre deux traités, l'un de moyenne longueur, l'autre, très bref et édité pour la première fois — tous deux des premières années de l'abbatiat de Guillaume (1119-20, pour le premier). L'introduction, très bien faite, commence par situer l'auteur, sa vie, son itinéraire spirituel, puis présente le texte : ses dates, son plan, sa situation dans l'œuvre de l'abbé de Saint-Thierry et, dans la tradition spirituelle, ses sources — on notera à ce propos que Guillaume est aussi bien dans la ligne de saint Augustin et des Pères latins que, par Scot Erigène, dans celle des Pères grecs.

Ces deux traités sont des méditations adressées à Dieu, entrecoupées d'intercessions, d'invocations et de louange. Ce n'est pas là un simple genre littéraire. La réflexion de Guillaume sur le problème de l'union avec Dieu, sur la question des rapports entre la connaissance et l'amour, est réellement une prière. Il y a dans cette méditation intellectuelle sur l'itinéraire de l'âme vers Dieu et sur la Trinité, source de l'amour, une telle chaleur d'amour, une si grande reconnaissance, une si admirable manière d'exprimer la soif de Dieu et la joie de le trouver, que ces traités, loin d'intéresser seulement l'historien, sont propres à nourrir la méditation et à exprimer la prière d'un chrétien du XXe siècle. Il n'est pas tellement fréquent que la spiritualité ancienne, jusque dans son expression et son style, se démode si peu.

P.-Y. E.

THOMAS SUAVET, *Spiritualité de l'engagement*, Economie et Humanisme, Les Editions ouvrières (« Spiritualité » XIII), Paris 1959, 336 pages.

Ce livre, l'auteur nous en avertit, est né de l'expérience de son ministère de prêtre auprès des militants de l'Action Catholique. Cette expérience lui a fait prendre conscience qu'un engagement chrétien dans le monde doit d'abord être situé, par celui qui le vit, dans le plan de Dieu, et en particulier dans l'espérance du Royaume ; celle-ci fonde et polarise nos espoirs et notre engagement temporel en vue d'un monde plus humain ; cet engagement est la prise au sérieux de tout ce qui est humain : avec tous les hommes, le chrétien est appelé à transformer le monde, et, parmi les hommes, à travers l'engagement temporel (pour le laïc), il est appelé à une œuvre apostolique.

Pour être concret, l'auteur montre ensuite l'application des principes généraux qu'il a rappelés : « Où et comment s'engager ? », comment se présentent l'engagement temporel, le travail avec les non-chrétiens, les problèmes du métier, du foyer ; que signifie « être avec les pauvres ? », quelles sont les phases normales d'un engagement dans le monde ? Une troisième partie est consacrée à certains traits essentiels d'une vie spirituelle sans laquelle l'action temporelle ne peut être celle d'un chrétien : les problèmes du critère auquel se mesure la réussite humaine d'un chrétien, des modalités d'une lutte authentique ; le sens actuel du dépouillement, de la croix dans notre vie, de l'exigence d'unité ; la traduction concrète des exigences de vérité, de fidélité à l'Esprit, de patience, de don total de soi ; le rapport de l'engagement temporel avec la liturgie, pour que le sacrifice du chrétien soit intégré à celui du Christ.

On souhaite qu'un livre aussi remarquable à tant de points de vue et d'une spiritualité si évangélique, soit lu par tous ceux qui, à quelque confession qu'ils appartiennent, ont à vivre en chrétiens l'engagement dans la vie du monde. Ce livre témoigne, sans le chercher, du fait qu'un souci de la présence chrétienne au monde est par lui-même facteur d'unité chrétienne. C'est bien du reste ce que rappelle et pratique le C. O. E.

P.-Y. E.

HÉLÈNE LUBIENSKA DE LENVAL, *Trêve de Dieu*, Casterman-Maredsous, Tournai-Paris 1959 (« Bible et Vie chrétienne »), 139 pages.

Pédagogue par nature et par vocation, véritablement façonnée par la pensée biblique et ses modes d'expression, l'auteur plaide ici en faveur d'une trêve respectée par les chrétiens face à certaines folies du monde moderne : au lieu de la dispersion, le silence et la pénombre qui redonnent leur relief aux choses importantes et estompent celles qui ne le sont pas ; au lieu du tapage, la discrétion de la parole ; au lieu de la frénésie, le respect du rythme sacré du jour, de la nuit, des saisons, des âges de la vie ; au lieu du verbiage et des mémorisations passives, la probité intellectuelle. Mais le point principal de la trêve, le voici : la fidélité à la Bible qui ne parle pas par idées abstraites, mais montre Dieu et l'homme engagés dans des actions, et qui envisage l'homme comme un tout, au lieu de le disséquer. Il y a donc pour le chrétien une option inévitable entre le dualisme et l'anthropocentrisme grecs, et d'autre part la pensée biblique, toute entière référée à Dieu et non-dualiste. L'auteur en montre ensuite les conséquences au plan de la vie spirituelle : au lieu des discours intérieurs et de l'attention à soi, une attention à Dieu, un silence d'ouverture.

On retrouvera dans ce livre les thèmes et le style des livres antérieurs du même auteur ; on les retrouvera avec profit et intérêt.

P.-Y. E.

R. P RUYSSEN, *France religieuse du* V^e *au* XIIe *siècle*, 309 pages.
France religieuse du XIIe *au* XVe *siècle*, 323 pages.
M.D. POINSENET, *France religieuse du* XVIIe *siècle*, 383 pages.
MARIE-HENRI JETTE, *France religieuse du* XVIIIe *siècle*, 222 pages.
France religieuse sous la Révolution et l'Empire, 292 pages.
Casterman, Paris-Tournai 1958.

Toute enquête historique, surtout lorsqu'elle s'attache à un sujet comme l'histoire religieuse d'un pays, court le danger de se laisser enfermer dans d'étroites limites confessionnelles et nationales. Il est regrettable que les auteurs n'aient pas toujours su éviter cet écueil alors que tout, aujourd'hui, nous pousse à élargir notre horizon. Les biographies abondent dans ces livres.

L'éditeur, Casterman, a su, comme toujours, présenter ces livres avec élégance, ce qui fait pardonner leurs quelques faiblesses et met en valeur leurs qualités. J.-P. B.

RENÉ GIRAULT, *Pour un catholicisme évangélique*, Economie et humanisme, Les Editions ouvrières, Paris 1959 (Spiritualité XII), 254 pages.

Ce livre allie de manière remarquable une théologie sûre, largement informée, très ouverte, et une méthode de réflexion et d'exposé d'allure empirique, recourant à l'enquête, aux témoignages, aux hôtes de route, et se répartissant en brefs chapitres faciles à lire, dans un style où affleure sans cesse la vie. Partant d'une question qui résume toutes celles que se posent les chrétiens : « Qu'est-ce que le christianisme ? », l'auteur montre que, pour ceux qui découvrent la foi comme pour ceux qui ont à l'annoncer, il n'y a de christianisme que référé à l'Evangile ; l'Eglise est essentiellement une vie commune en Christ, la foi est d'abord une joie, une vie nouvelle, un mystère et, en conséquence, l'évangélisation est une parole qui doit faire corps avec la vie.

L'auteur dénonce ce risque constant du chrétien comme aussi de tout homme pris à partie par le christianisme : séparer l'Eglise du Christ et choisir l'un (ou l'une) contre l'autre ; se garder de cette fausse opposition, c'est vivre l'Eglise comme événement et institution et, actuellement, c'est surmonter le flux et le reflux de la Réforme et de la Contre-Réforme ; c'est en particulier vivre l'obéissance et l'autorité comme un mystère du Saint-Esprit (où se retrouvent en équilibre ces deux éléments de l'événement et de l'institution) ; c'est tendre à l'équilibre catholique, l'équilibre et la tension souvent crucifiante du naturel et du surnaturel, sans choisir l'un au détriment de l'autre, ni s'installer commodément entre deux. En définitive, le christianisme n'a pas d'autre force ni d'autre sens que d'être un catholicisme évangélique.

Si la préoccupation explicite de ce livre est l'évangélisation, et plus exactement les conditions d'une Eglise, d'un chrétien missionnaires, le souci de l'unité chrétienne, et la volonté de tenir compte du point de vue des autres confessions y sont sans cesse présents.

P.-Y. E.

BERTHE GAVALDA, *Le Mouvement œcuménique*, Presses universitaires de France, Paris 1959 (coll. « Que sais-je », N° 841), 128 pages.

Après une introduction sur les sens du terme « œcuménique » dans ses différents emplois, un premier chapitre (« La marche vers la mentalité œcuménique ») montre comment le Mouvement œcuménique, lié indirectement à l'universalisation du monde, vient au XXe siècle donner une structure à une aspiration à l'unité, aussi ancienne que les divisions des chrétiens. Un deuxième chapitre (« Le développement du Mouvement ») esquisse l'histoire, à partir du souci missionnaire, des deux mouvements, l'un doctrinal, l'autre actif, qui s'uniront dans le C. O. E. ; brève analyse ensuite des travaux d'Amsterdam et d'Evanston. Un troisième chapitre (« Le travail œcuménique ») passe en revue le but, les Eglises membres, puis l'organisation du C. O. E. ; il donne une idée du travail des deux divisions du Conseil et de leurs départements respectifs. Un quatrième chapitre (« Critiques et limites du Mouvement ») examine la manière dont se situe l'Eglise romaine par rapport au Mouvement œcuménique (position de la hiérarchie, place d'un P. Couturier, d'un P. Congar) et montre les progrès déjà réalisés dans une connaissance mutuelle plus profonde. Ce même chapitre examine les critiques du protestantisme « évangélique », notamment celles d'un René Pache, à l'égard du C. O. E. ; et l'auteur conclut avec beaucoup de justesse que catholiques romains et « évangéliques » devront tenir compte du mûrissement intense et continuel du Mouvement

œcuménique. Enfin, ce même chapitre expose quelques difficultés internes du C. O. E. (la place des orthodoxes, les tensions nationales, le poids d'une prédominance anglo-saxonne) et la caractéristique de son esprit : recherche d'un équilibre entre l'entière fidélité à la vérité et l'ouverture fraternelle la plus large possible.

Ce livre nous a paru bien informé (un détail cependant : l'Eglise orthodoxe syrienne de Mar Thomas ne fait pas partie de l'actuelle Eglise unie de l'Inde du Sud, comme le prétend la p. 122), bien composé, ne s'attachant qu'à l'essentiel, équilibré dans ses analyses, et constituant ainsi une bonne introduction à un sujet que son étendue et sa complexité rendent difficile à saisir.

P.-Y. E.

Jean Boisset, *Sagesse et sainteté dans la pensée de Jean Calvin*, Presses Universitaires de France, Paris 1959, (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, section des Sciences religieuses, LXXI), 454 pages.

Les rapports de la connaissance et de l'action, de la sagesse et de la sainteté dépendent, pour un chrétien et pour Calvin en particulier, de la situation de l'homme devant Dieu et au sein du monde. L'auteur retrace donc, d'après Calvin, cette situation de l'homme dans les économies de la création, de la chute, du salut. Il est montré ensuite comment Jésus-Christ est Médiateur de sagesse et de sainteté, et comment Dieu est lui-même sagesse et sainteté, en particulier dans le décret de la double prédestination. Enfin l'auteur s'attaque au problème des sources humanistes de Calvin. Cette dernière partie nous a paru spécialement intéressante, dans la manière dont elle analyse avec nuance et sérieux le rôle du platonisme dans la formation intellectuelle de Calvin, à travers les cercles humanistes dont il est issu, et dans l'élaboration de la théologie du réformateur. Les thèmes platoniciens dans l'œuvre de Calvin, sont passés en revue, et leur rôle délimité ; l'auteur conclut que Platon fournit à Calvin des moyens d'expression, particuliédement pour caractériser la situation de l'homme devant Dieu ; les notions d'analogie et de participation ne sont pas sans jouer un rôle important dans la doctrine sacramentelle de Calvin ; en outre, la politique de Calvin doit beaucoup à celle de Platon.

Par ailleurs, la composition et le mode d'exposé de ce livre peuvent paraître curieusement diffus, à cause peut-être du nombre énorme de citations (dans le texte, en note et en appendice), et en raison de développements sans nécessité apparente et sans rapport direct avec le sujet. C'est surtout le cas, semble-t-il, dans la partie qui traite de l'anthropologie et de l'ecclésiologie calviniennes ; le cas peut-être aussi du chapitre — insuffisant en lui-même, mais non-indispensable dans le livre — consacré aux rapports entre prédestination et libre arbitre.

P.-Y. E.

Yves M.J. Congar, *Si vous êtes mes témoins*, Trois conférences sur le Laïcat, Eglise et Monde, Le Cerf, Paris 1959, 127 pages.

Le P. Congar est actuellement l'un des grands théologiens du laïcat, comme en témoigne son étude extrêmement riche et approfondie : *Jalons pour une théologie du laïcat* (Le Cerf, Paris 1954). Les trois conférences qu'il rassemble ici, et qui ont été prononcées en Allemagne, chacune à une occasion différente, lui donnent l'occasion de monnayer certains aspects majeurs de son étude sur le laïcat. Conçues pour être comprises par le peuple des fidèles, elles se recommandent à ceux qu'effrayerait la lecture des *Jalons*.

Chacune de ces conférences envisage le sujet sous un angle de vue propre : la première sous l'angle de la liberté que le Saint-Esprit donne au laïc pour être chrétien dans le monde et dans l'Eglise ; la deuxième sous l'angle de ce que l'histoire enseigne pour le présent ; la troisième sous l'angle de l'évangélisation, l'une des tâches majeures de l'Eglise où la participation du laïcat est indispensable.

L'auteur, dans ces trois conférences, fonde notamment une affirmation dont il montre les conséquences : le laïc n'est pas seulement objet du ministère de l'Eglise, il est aussi sujet, actif, responsable selon sa fonction propre, dans ce ministère. Dans l'Eglise, la communion fraternelle de tous les chrétiens et la hiérarchie des fonctions sont indissociables, et indispensables l'une à l'autre ; elles s'expriment dans un dialogue nécessaire, et, en fait, elles découlent, selon l'auteur, de la vie même de Dieu : communion trinitaire et hiérarchie, car le Père est le principe du Fils et du Saint-Esprit.


P.Y. E.

JACQUES MARITAIN, *Pour une philosophie de l'histoire*, Le Seuil, Paris 1959, traduit de l'américain par Ch. Journet, 190 pages.

Traduction d'une suite de quatre conférences faites dans le cadre d'une université américaine, ce livre commence par un chapitre où, après avoir réfléchi à la qualité des certitudes et de l'objectivité de la connaissance historique, l'auteur conclut à la possibilité d'une philosophie de l'histoire. Celle-ci doit procéder aussi bien par induction à partir des données historiques que par déduction philosophique ; dans le plan général de la philosophie, elle se rattacherait à la philosophie morale, ayant comme cette dernière un objectif pratique, existentiel. L'auteur critique ensuite les systèmes d'Hegel et de Comte, leur méthode uniquement déductive, leurs présupposés, leur prétention à l'explication absolue. Au contraire, une philosophie de l'histoire ne peut se présenter que comme un essai de percevoir, dans la réalité inexaustible de l'histoire, certains aspects intelligibles, mais toujours partiels. Et elle requiert à la base une philosophie qui reconnaisse le libre-arbitre de la personne humaine et l'existence de Dieu — donc une double contingence. L'auteur juge même nécessaire qu'une philosophie de l'histoire se prononce au départ pour ou contre la révélation judéo-chrétienne, et, dans le premier cas, sans se confondre avec une théologie de l'histoire, emprunte à celle-ci des éléments pour connaître l'homme réel et sa situation existentielle.

Dans un deuxième chapitre, l'auteur veut dégager certaines lois de l'histoire, qu'il nomme axiomatiques ou fonctionnelles (d'ordre plus universel et manifestant la stabilité, à l'intérieur de l'histoire, de certaines relations foncières) : la plus essentielle de ces lois est celle du double progrès contrastant, dans le bien et dans le mal, d'où découle l'ambivalence de l'histoire, où rien n'est jamais purement juste ou erroné. L'auteur discerne aussi la loi de la hiérarchie des moyens (supériorité des moyens pauvres, en vue des fins spirituelles, et supériorité des moyens spirituels dans le combat temporel — l'auteur pense ici à Gandhi).

Le troisième chapitre examine une autre sorte de lois, d'ordre plus particulier, concernant la croissance de l'histoire, la variété de ses périodes, et manifestant telle direction typique : les lois vectorielles. A cet égard, il faut citer la loi du passage de l'état magique à l'état logique, la loi du progrès de la conscience morale, en ce qui concerne la connaissance explicite des préceptes particuliers, etc.

Un quatrième chapitre est consacré au problème du double mystère de Dieu et du monde, dans l'histoire. Dégageant les fins naturelles de l'histoire, l'auteur réfléchit à leur rapport avec la fin surnaturelle du royaume, annoncé par l'Eglise ; c'est toute la question des rapports entre le monde et l'Eglise, et de la situation du chrétien dans le monde. L'auteur montre entre autres que l'attente eschatologique du Royaume limite absolument, mais aussi nécessite un effort du chrétien pour faire avancer le monde vers sa fin méta-historique.

Sur un sujet essentiel, voici un livre important, même si telle de ses positions devaient être critiquée ou retouchée par certains.

P.-Y. E.

ALFRED DELP, S.J., *Honneur et liberté du chrétien*, Témoignage présenté par le Père M. Rondet, S.J., Editions de l'Orante, Paris 1958, 214 pages.

Il faut espérer que ce livre ne passera pas inaperçu. L'auteur, un jeune Jésuite allemand, faisait partie, pendant la guerre, du cercle que le comte von Moltke avait groupé autour de lui et qui, tout en refusant la participation au complot contre Hitler, réfléchissait déjà à l'avenir de l'Allemagne, après la chute prévue du régime. Arrêté après l'échec du 20 juillet 1944, le Père Delp fut condamné à mort en janvier 1945 et pendu. Ce livre contient des lettres, des notes de journal, des explications du Notre Père et du « *Veni, Sancte Spiritus* », toutes écrites en prison, et quelques articles d'avant son arrestation. Le Père Rondet y a ajouté une excellente introduction sur la vie du Père Delp.

La pensée de l'auteur, d'ailleurs très préoccupé de l'unité chrétienne, se rapproche beaucoup de l'enseignement des lettres pastorales du cardinal Suhard. Elle tourne constamment autour des problèmes qui devaient se poser à l'apostolat de l'Eglise dans la situation nouvelle de l'après-guerre. L'auteur les examine avec une franchise étonnante à l'égard de sa propre Eglise et avec une profonde connaissance de son temps. Le dépouillement auquel l'obligeait son sort, lui a donné une simplicité et une lucidité rares. Il n'y a rien qui puisse mieux nous rendre la paix que la lecture de livres comme celui-ci ; ils nous mettent en face de l'essentiel.

F.S.

MICHEL HAYEK, *Le Christ de l'Islam*, Le Seuil, Paris 1959, 286 pages.

Bon gré mal gré l'Occident est en train de découvrir l'Islam. Trop de chrétiens n'ont qu'une lamentable et fragmentaire connaissance du dogme et de la piété musulmane. Cette ignorance est d'autant plus grave à l'égard d'une religion proche du christianisme par certains aspects, et grandement divergente d'autre part.

Le propos de l'ouvrage *le Christ et l'Islam* est simple : rassembler pour l'instruction des chrétiens et des musulmans les textes coraniques et un choix de textes traditionnels où sont mentionnés Jésus, Marie, Jean Baptiste, les apôtres.

Le lecteur néophite sera, en même temps, heureusement surpris de la vénération dont sont l'objet Jésus et sa mère, et gêné de certains écarts d'avec le témoignage évangélique (par exemple le récit de la Croix, transcrit de manière docète). Il semble hors de doute qu'une part de la responsabilité de ces erreurs incombe historiquement au christianisme oriental exténué par les hérésies.

Les islamisants trouveront des textes groupés, des références, et se réjouiront que le P. Michel Hayek annonce la parution prochaine d'une Christologie musulmane systématique.

Les belles illustrations — reproductions en hors-texte de miniatures persanes et indiennes — contribuent à nous persuader de l'intérêt fervent des musulmans pour les personnages de l'Evangile.

P.E.

PAUL SIH, *De Confucius au Christ*, traduit de l'anglais par Franz Weyergans, préface de S.E. Mgr Fulton J. Sheen, évêque auxiliaire de New York, Casterman, Tournai-Paris 1959 (Eglise vivante), 181 pages.



Récit autobiographique intéressant et assez beau, ou plutôt regard en arrière sur les événements marquants d'une vie personnelle, familiale, et d'une carrière diplomatique, pour y discerner la grâce de Dieu, le chemin de la foi, les étapes de la conversion d'un Chinois au catholicisme. Au contraire de beaucoup de convertis, l'auteur ne rejette aucunement la culture spirituelle qui fut la sienne au départ : il assure — sans du reste approfondir l'étude de ce problème — que le bouddhisme, le taoïsme et surtout le confucianisme sont des pierres d'attente du christianisme. Ce livre exprime la joie d'avoir trouvé le Christ, avec une simplicité et dans un style qui sont peut-être chinois (nous ne pouvons en juger), mais qui paraissent en tout cas anglo-saxons ; et c'est une raison parmi d'autres pour se demander si l'auteur n'est pas plus occidentalisé qu'il ne le pense et ne le laisse entendre : cela enlèverait du poids à son témoignage de Chinois. On pourrait demander à cet homme intelligent et cultivé de se renseigner tout de même un peu mieux sur le protestantisme.


P.-Y. E.

Sélection de bons livres récents

Nous présentons ici quelques livres récents qui se distinguent par leur qualité, mais dont le contenu extrêmement riche ne se prête ni à un résumé, ni à une critique utiles. Ils figureront avec profit dans toute bibliothèque bien composée.

Bible

Introduction à la Bible, sous la direction de A. Robert (†) et A. Feuillet, t. II, Nouveau Testament, par divers auteurs, Desclée et Cie, Paris 1959, 940 pages.

Remarquable manuel, meilleur encore que le tome I sur l'Ancien Testament ; bonnes introductions et surtout conclusion intéressante sur « Quelques thèmes majeurs du Nouveau Testament ».

J.-J. Stamm, *Le Décalogue à la lumière des recherches contemporaines*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1959 (Cahiers théologiques, 43), 63 pages.

P. Drijvers O. C. S. O., *Les psaumes*, genres littéraires et thèmes doctrinaux, traduit du néerlandais, Le Cerf, Paris 1958 (*Lectio Divina*, 21), 225 pages.

G.-M. Behler O.P., *Les confessions de Jérémie*, Casterman-Maredsous, Tournai 1959 (« Bible et vie chrétienne »), 107 pages.

Dom J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'Evangile*, Mat. 19.3-12 et parallèles, Abbaye de Saint-André - Desclée de Brouwer, Bruges 1959, 239 pages.

F.-M. Braun O.P., *Jean le théologien et son Evangile dans l'Eglise Ancienne*, J. Gabalda, Paris 1959 (Etudes bibliques), XVIII-428 pages.

H. van den Bussche, *Le discours d'adieu de Jésus*, traduit du néerlandais par dom C. Charlier et P. Goidts, Casterman-Maredsous, Tournai 1959 (Bible et vie chrétienne), 160 pages.

G. Deluz, *La sagesse de Dieu*, explication de la 1ère Epître aux Corinthiens, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1959, 294 pages.

P. Prigent, *Apocalypse 12*, histoire de l'exégèse, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1959 (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese), 154 pages.

J. Héring, *Le Royaume de Dieu et sa venue*, Delachaux et Niestlé, nouvelle édition, revue et augmentée, Neuchâtel 1959 (Bibliothèque théologique), 292 pages.

D. Bosch, *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu*, Zwingli Verlag, Zürich 1959 (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 36), 210 pages.

R. Bultmann, *Histoire et Eschatologie*, traduction française par R. Brandt, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1959 (Bibliothèque théologique), 133 pages.

H. de Lubac S.J., *Exégèse médiévale*, Les quatre sens de l'Ecriture, première partie, t. I et II, Aubier-Ed. Montaigne, Paris 1959 (Théologie), 712 pages.

Toujours un travail exhaustif et consciencieux d'un grand historien et d'un vrai penseur chrétien.

Histoire

G. Ricciotti, *La Bible et les découvertes récentes*, A la Baconnière, Neuchâtel 1959, 155 pages.

J. Doresse, *L'Evangile selon Thomas ou Les Paroles secrètes de Jésus*, Librairie Plon, Paris 1959 (Les livres secrets des gnostiques d'Egypte), 244 pages avec 5 illustrations hors-texte.

L. Cerfaux et J. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Desclée et Cie, Tournai 1957 (Bibliothèque de théologie, Sér. III, vol. V), 535 pages.

F. van der Meer et C. Mohrmann, *Bildatlas der frühchristlichen Welt*, Deutsche Ausgabe von H. Kraft, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1959, 220 pages.

Splendide édition illustrée.

Pères

IRÉNÉE DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique*, nouvelle traduction de l'arménien avec introduction et notes par L.M. Froidevaux, Le Cerf, Paris 1959 (Sources chrétiennes, 62), 183 pages.

P. DESEILLE O.C.S.O., *Les saints moines d'Orient*, Ed. du Soleil Levant, Namur 1959 (Les écrits des saints), 186 pages.

Réforme

R.-J. LOVY, *Les origines de la Réforme française*, Meaux 1518-1546, Librairie Protestante, Paris 1959, 253 pages.

CALVIN, *Lettres anglaises 1548-1561*, textes choisis, transcrits et présentés par A.-M. Schmidt, Berger-Levrault, Paris 1959, 200 pages.

Très jolie édition. Intérêt dogmatique certain. On croyait Calvin plus attaché au dogme d'Ephèse, il répugne au titre de « Mère de Dieu » attribué à Marie dans les sermons (p. 180).

A. BIÉLER, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Georg Editeurs, Genève 1959 (Publications de la Faculté des Sciences économiques et sociales de l'Université de Genève, Vol. XIII), 562 pages.

Une somme intelligente et très documentée.

M. LUTHER, *Œuvres*, t. VIII, Lettres, Labor et Fides, Genève 1959, 218 pages.

Liturgie

A. CHAVASSE, *Le sacramentaire gélasien* (*Vaticanus Reginensis* 316), sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VIIe siècle, Desclée et Cie, Tournai 1958 (Bibliothèque de théologie, sér. IV, Histoire de la théologie, Vol. I), 817 pages.

Tout le problème de ce monument liturgique abordé avec soin par un historien sûr.

L. VISCHER, *La confirmation au cours des siècles*, Contribution au débat sur le problème de la confirmation, traduction française de Jean Carrère, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1959 (Cahiers théologiques, 44), 91 pages.

DOM C. VAGAGGINI, *Initiation théologique à la liturgie*, adapté de l'italien par Ph. Rouillard, Apostolat liturgique, Abbaye de Saint-André - Société Liturgique, Bruges et Paris 1959, t. I, 302 pages.

B. MINCHIN, *Covenant and sacrifice*, Longmans, Green and Co., London 1958 (Worship in the Body of Christ), 219 pages.

Liturgie du baptême, Communauté romande de travail liturgique 1959, 35 pages.

Un bon texte de base pour unifier les liturgies de langue française.

Baptism and Confirmation, A Report submitted by the Church of England Liturgical Commission to the Archbishops of Canterbury and York in November 1958, S.P.C.K., London 1959, XVI-48 pages.

Œcuménisme

P. EVDOKIMOV, *L'orthodoxie*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1959 (Bibliothèque théologique), 351 pages.

Belle initiation à toute la spiritualité orientale.

RŒSLE-CULLMANN, *Begegnung der Christen*, Studien evangelischer und katholischer Theologen, Evangelisches Verlagswerke - Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei, Stuttgart und Frankfurt am Main 1959, 696 pages.

Un très riche dialogue œcuménique.

A.M. CARRÉ O.P., *Le vrai visage du prêtre*, Le Cerf, Paris 1959 (Conférences de N.-D. de Paris), 171 pages.

P.-A. LIÉGÉ, *Jeune homme, lève-toi*, Le Cerf, Paris 1959, 288 pages.

Catéchèses de qualité, visant à faire des chrétiens adultes.

Discographie

Bible

L'arche de Noë — David et Goliath, d'après l'Ancien Testament, interprétés par R. Chantal, N. Vervil, etc. 33 t. 25 cm., *La ronde des Enfants E* 8.

Encore une illustration des fausses facilités que donnent certains récits de l'Ancien Testament (cf. *Verbum Caro* N° 52, p. 435, *Samson et Dalila*). Le soin indiscutable de la réalisation technique est mis au service d'une conception de l'histoire biblique totalement extérieure à la signification profonde des événements. De surcroît, la mise en scène est souvent maladroite. L'idée aurait pu être bonne de faire revivre le déluge en rêve par une petite fille qui se trouve ainsi mêlée aux personnages de sa leçon d'histoire sainte. Mais le texte, qu'on se résignerait à entendre enjoliver les récits de la *Genèse*, n'est pas même poétique et se trouve parsemé de niaiseries. Ne doit-on pas entendre la petite fille déclarer à un arrière petit-fils de Noë, avec les plus parfaites intonations d'une Marie-Chantal : « Tu sais, d'habitude je passe mes vacances en Normandie » *(sic)*. L'histoire de David commence mieux, avec une récitante qui a su trouver le ton juste. Hélas, tout se gâte quand les dialogues et la mise en scène reprennent la place, pour aboutir à l'épisode particulièrement confus du combat où les voix de tous les personnages deviennent toutes semblables dans la vocifération !

Tout cela est fort dommage. Si nous soulignons ces erreurs, plutôt que de passer rapidement sur cet enregistrement, c'est avec la conviction qu'elles sont évitables, et avec l'espoir que ce club de disques pour enfants saura s'adjoindre des collaborateurs compétents dans ce domaine si particulier.

Les XV mystères du Rosaire, selon le Nouveau et l'Ancien Testament ; textes choisis par Michel Bernard, dits par Marie-Rose Carlié, Henri Doublier, Jacques Sarthou, etc. 3 disques 33 t. 25 cm., *Jéricho JX* 4 (mystères joyeux), *JX* 5 (mystères douloureux), *JX* 6 (mystères glorieux).

Sous le titre d'une « dévotion » catholique qui évoque habituellement le chapelet et la récitation machinale, voici un très remarquable choix de textes bibliques qui constituent une sorte de *Vie du Christ* pleinement fidèle à l'Ecriture, depuis l'Annonciation jusqu'à la Pentecôte. Seuls les deux derniers mystères glorieux sont mariaux (Assomption et Couronnement de Marie). Chacun des événements de la nativité, de l'enfance, de la passion et de la résurrection est d'abord situé par le récit qu'en ont fait les évangélistes ; puis le « mystère » de salut qu'il exprime est éclairé par telle page de l'Ancien Testament, telle prophétie, telle parole du Christ lui-même, un fragment de psaume, l'enseignement d'une épître ; les textes de liaison sont réduits à quelques lignes. Cette conception d'ensemble est excellente. Chacun de ces « mystères » forme un tout, riche de possibilités pour la *méditation* et la *contemplation* qu'il se propose de nourrir. L'ensemble des textes de ces quinze mystères se trouvent rassemblés dans une plaquette publiée par les *Editions du Cerf*, à elle seule très recommandable.

La réalisation des trois disques sur ces bases a été faite avec soin et, sans nul doute, avec foi et piété ; un style intime de méditation s'ébauche ici et là, favorisé par les voix recueillies et simples de certains interprètes, l'évangéliste, Jésus, et surtout Marie. D'autres n'ont pas la même « présence ». On peut regretter d'ailleurs la multiplication des personnages ; il n'était pas nécessaire de faire intervenir une voix différente pour chacun d'eux, puisque l'intention n'était pas du tout de reconstituer les récits évangéliques avec une apparence de *réalisme*. Il suffit de se rappeler comment Madeleine Renaud à elle seule, dans une lecture de l'Evangile selon saint Luc (cf. *Verbum Caro* N° 49, p. 124), a su animer les textes et rendre sensible leur vraie *vie intérieure*. Notons cependant encore, à l'actif de cette réalisation, le relief très particulier

que prennent à l'audition les extraits des *épîtres* de saint Paul : on croit entendre, comme l'indique la notice, « les *sermons* du converti de Damas ». A signaler enfin la discrétion, peut-être excessive d'ailleurs, des « citations » musicales (chant grégorien, motets, cantates, etc.) qui ponctuent les diverses sections, sans prendre en aucune manière la première place.

Par contre l'interprétation des psaumes, des livres poétiques et de certaines prophéties, volontairement « lyrique » et déclamée, nous paraît être une erreur grave. Ce style de *chœur parlé* à quatre voix qui alternent ou s'associent, cette recherche apparemment subtile des rythmes et des modulations de la phrase, ces vagues et ces éclats dans le ton, ce « procédé », pour tout dire, convient aussi peu que possible à la *méditation* qu'il heurte et interrompt. Le disque s'adapte d'ailleurs mal à une technique de théâtre (qu'il soit antique... ou scout) faite pour les grands espaces et la pleine voix (cf. sur ce sujet *Verbum Caro* N° 50, p. 239, à propos du *Chemin de Croix* d'Henri Ghéon). Cette tentative trop ambitieuse et cet échec pèsent lourdement sur la réalisation. Les auteurs auraient été mieux inspirés en faisant chanter ces textes avec simplicité sur des mélodies ou des formules psalmodiques, associant ainsi tout naturellement la prière du chant liturgique à celle de la méditation personnelle. On le regrette d'autant plus que ces trois disques « bibliques » de *Jéricho*, contrairement à tous les précédents, grâce à la sobriété de leur conception, auraient pu être exemplaires.

Les Saints Patrons, collection dirigée par J.-G. Moreau, disques 45 t., *Festival*.
Saint Jean-Baptiste, texte de S. Fumet dit par Pierre Bertin, *FSP* 3005.
Sainte Marie, texte des P. Avril et Lelong dit par le R.P. Avril, *FSP* 3009.
Saint Marc, texte de J. Tournier dit par Paul-Emile Deiber, *FSP* 3012.
Saint Luc, texte de Luc Estang dit par Pierre Bertin, *FSP* 3003.
Saint Jean l'Evang., texte de S. Fumet dit par Mad. Robinson, *FSP* 3006.
Saint Pierre, texte de R. de Montvalon dit par J. Mauclair, *FSP* 3018.
Saint Paul, texte de Sylvain Roche dit par P.-E. Deiber, *FSP* 3011.
Saint Jacques, texte de J. Tournier dit par Fernand Ledoux, *FSP* 3019.
Saint Philippe, texte de Robert Prot dit par Denise Grey, *FSP* 3025.

Dans cette collection éditée à l'intention des enfants de familles catholiques (pour « les faire entrer dans l'intimité du grand saint dont ils portent le patronyme »), plusieurs titres concernent des saints « bibliques », classés dans la liste ci-dessus par ordre logique : le Précurseur, la Mère de Jésus, trois évangélistes et quatre apôtres.



De façon générale la réalisation est bonne, sobre et de bon goût. C'est une histoire racontée à l'enfant, tantôt par l'un de ses parents, tantôt par son parrain ; parfois l'enfant pose des questions ; l'illustration sonore est réduite au minimum, sans recherche d'effets qui seraient superflus dans ce style simple. Ces petits disques valent évidemment, pour une grande part, ce que valent les *textes* (au premier plan celui de Luc Estang ; très bons aussi ceux de Stanislas Fumet) et les *interprètes* (le naturel et la bonhommie de Pierre Bertin font merveille, et Madeleine Robinson, sur un autre ton, n'est pas moins remarquable).

Quant à la fidélité biblique, critère bien entendu capital ici, elle est en certains cas totale, et toujours très supérieure à ce qu'on aurait pu attendre ; il n'y a pas de place pour l'anecdote ou pour l'imagination et la légende ; chaque fois que possible sont donnés les extraits des évangiles, des Actes ou des épîtres. A cet égard, le *Saint Luc* (déjà favorisé par la qualité de l'auteur et de l'interprète) est particulièrement réussi, donnant de façon vivante en quelques minutes une bonne idée de la vie, du ministère, des écrits de cet évangéliste. De même l'histoire très complète de *Jean-Baptiste*. Le texte concernant *Marie* est habile, bien venu, très exact dans la relation des événements, mais comporte naturellement plusieurs allusions, discrètes il faut le dire, aux divers dogmes mariaux. Dans le même ordre d'idée, il faut signaler une allusion à la messe dans le *Saint Paul* (d'ailleurs assez pâle), à la présence réelle dans le *Saint Jean l'Evangéliste* (à ranger parmi les meilleurs), au prêtre dans le *Saint Marc* (peu convaincant) et au pélerinage de Compostelle dans le *Saint Jacques* (une réserve plus sérieuse visant le réalisme du martyre de Jacques le Mineur). Enfin le *Saint Philippe*, après un rappel de l'apôtre, est presqu'entièrement consacré à Saint Philippe Néri et sort donc du cadre de cette chronique.

Une journée au temps de Jésus, d'après la nouvelle de DANIEL ROPS, *Le soir de Pâques sur la route d'Emmaüs*, avec le Théâtre des Quinze. Réalisation musicale de ROLAND DOUATTE. 33 t. 30 cm., méd., *Unidisc* 30.105.

Le titre pourrait faire croire à une évocation sonore de la vie quotidienne d'Israël aux premières années de notre ère, prétexte à y insérer quelques scènes du ministère de Jésus. En réalité, comme le sous-titre le fait mieux supposer, nous sommes au terme de la vie terrestre du Christ, et les deux pèlerins d'Emmaüs évoquent, tout en cheminant, les événements qui viennent de se dérouler à Jérusalem. Suivant le procédé cinématographique bien connu du « retour en arrière », le dialogue des pèlerins est truffé de « tableaux » qui font revivre les faits dont ils s'entretiennent, ici le témoignage de Marie de Magdala sur le tombeau vide (l'un des bons passages), là une reconstitution du portement de croix, ou encore la mise au tombeau.

L'idée n'était pas mauvaise, elle est assez mal exploitée. DANIEL ROPS était déjà peu convaincant dans ses adaptations libres des aventures de *Noë* et de *Jonas* (cf. *Verbum Caro* N° 49, p. 121) ; peut-être ici a-t-il été en outre mal servi par l'adaptation et le découpage des dialogues. En tous cas, ce texte qui voudrait rendre le son du vrai, du naturel, paraît souvent conventionnel ou excessif, d'autant plus que la mise en scène et le jeu des personnages manquent de finesse. Quelques maladresses de prise de son accentuent encore cette curieuse impression de « studio », de décors en carton-pâte.

Le meilleur de ce disque est à rechercher dans la « restitution » des musiques de l'époque du Christ que ROLAND DOUATTE a réalisée en s'appuyant sur les études musicologiques d'IDELSOHN pour les mélodies authentiques, et en reprenant au Psaume 150 les indications d'instruments. Les sonneries de Schofar (corne de bélier), les chants de rite sépharadite, la mélodie pascale du Psaume 150, sonnent beaucoup plus *vrai* que toutes les paroles et tous les bruitages !

Images bibliques, poème symphonique avec chœurs du R.P. EMILE MARTIN. 33 t. 30 cm., *Club Chrétien du Disque* (11 rue Em. Level, Paris), album n° 5.

Qu'on ne s'y trompe pas, il ne s'agit en aucune manière de *textes* bibliques. Ce vaste poème symphonique déroule une succession de tableaux librement inspirés par l'Ancien Testament : la création, images de la vie patriarcale, scènes de la vie guerrière, malheurs et espérance d'Israël. Les solistes et les chœurs ont moins de place que les évocations purement instrumentales, et les quelques mots sur lesquels se module leur chant semblent être assez secondaires. Il ne s'agit donc pas non plus d'un *oratorio*. Mais il nous semble intéressant de signaler cette production dans notre chronique biblique, comme exemple d'une partition musicale contemporaine entièrement inspirée par l'Ecriture.

L'enregistrement est remarquable par sa mise en valeur des timbres et des volumes de l'orchestre. La présentation très soignée caractérise ce *Club Chrétien du Disque* qui offre à ses adhérents, dans des conditions fort intéressantes, des enregistrements de haute valeur sélectionnés en France et à l'étranger, réédités à tirage limité et présentés en album luxueux dont les textes et illustrations sont mis en page avec recherche.

R.G.

Liturgies orientales

Dans ce numéro de Janvier, à quelques jours de la Semaine de prière pour l'Unité des chrétiens, il est particulièrement indiqué d'ouvrir cette rubrique. Le disque peut rendre un très grand service aux chrétiens de toutes confessions, en leur ouvrant les portes de toutes les églises pour les faire participer à la louange et à l'intercession de leurs frères. Voici donc plusieurs enregistrements, la plupart récents, qui seront source de joie et de prière pour tous ceux qui découvriront ainsi les richesses de *tous les rites orientaux* (la liturgie *byzantine*, la plus connue et la plus répandue, n'est pas la seule en usage dans les Eglises *orthodoxes*). Rappelons que les mêmes liturgies sont utilisées, sans aucune différence, par les Eglises orientales en communion avec *Rome*. Plusieurs de ces disques ont été réalisés par des orientaux catholiques.

Chants de l'Unité, hymnes, tropaires, litanies, etc. extraits des liturgies eucharistiques de plusieurs rites, interprétés par la Chorale Trajan Popesco. 33 t. 25 cm., *Harmonia Mundi, HMO* 25.101.

Hymnes à la Vierge, provenant de sept rites orientaux, par les mêmes interprètes. 33 t. 25 cm., *Harmonia Mundi HMO* 25.102.

On trouvera dans les notices de présentation de ces deux *florilèges* des indications intéressantes sur les rites orientaux, sur l'origine de chacune des pièces qui ont été choisies pour les illustrer et sur leurs particularités musicales. Exécution et enregistrement sont de bonne qualité.

Dans le premier disque se distinguent un *tropaire de Noël* (byzantin roumain) par sa beauté, et un *chant de l'élévation* (arménien) par la nouveauté de ses inflexions pour une oreille occidentale. Un *Aghios* byzantin est présenté successivement dans la version grecque et dans une traduction latine *(Sanctus)* ; de même *trois hymnes byzantines* (en langue roumaine, arabe et russe) sont suivies chacune de leur adaptation en français. Ces essais n'emportent pas l'adhésion ; les mots et les accents du français notamment, dans cette musique adaptée à un autre génie et à une sensibilité différente, sont aussi mal à l'aise qu'ils peuvent l'être dans une souple mélodie grégorienne. Il faut sans doute accepter de ne pouvoir dissocier la langue et le langage musical d'un chant, sous peine de lui faire perdre son authenticité. L'exemple du rite byzantin adapté à plusieurs langues de l'Orient est une exception qu'il serait d'ailleurs bon d'examiner de plus près.

Le deuxième disque révèle en particulier deux hymnes du rite *chaldéen*, qui frappent la curiosité par leur étrangeté, à l'extrême opposé des polyphonies byzantines russes. Quelques voix d'hommes, rudes, comme desséchées par le désert, psalmodient sans recherche d'homogénéité ni, semble-t-il, de justesse. Passée la première surprise, on appréciera cet écho d'une prière antique et vénérable qui nous dépayse salutairement en nous tirant hors du monde occidental raffiné et reposant ! Les harmonies qui entourent la plupart des autres pièces nous semblent faire partie de ces facilités de notre monde ; la plupart des rites orientaux ont eu et ont encore des chants *monodiques*, à notre sens beaucoup plus beaux dans leur dépouillement.

Kirygma, chants traditionnels des paroisses grecques catholiques, par la Chorale de Saint-Julien-le-Pauvre. 33 t. 25 cm. stand., *Unidisc* 25.105 S.

Vendredi-Saint à Saint-Julien-le-Pauvre, office de l'Epitaphios, par la Chorale Trajan Popesco. 33 t. 25 cm. art., *Studio SM* 33-59.

Ces deux disques de marque différente peuvent être réunis, non seulement parce qu'ils ont été enregistrés à Saint-Julien-le-Pauvre, mais plus encore à cause de leur valeur pour nous faire participer à la *liturgie byzantine grecque*. A cet égard, tous deux doivent être chaleureusement recommandés.

Kirygma (c'est-à-dire « proclamation de la bonne nouvelle ») nous fait entrer dans une célébration étonnamment vivante, centrée sur la Parole de Dieu. C'est l'ensemble de la première partie *catéchétique* de la liturgie de Saint Jean Chrysostome, en usage dans toutes les Eglises byzantines en diverses langues (cf. le disque *SM* 33-52 qui donne en roumain, et partiellement en grec, de très importants fragments de la même liturgie, y compris sa deuxième partie centrée sur le sacrifice eucharistique. *Verbum Caro* N° 48, p. 415). Une documentation abondante et précise, jointe au disque, augmente encore le bénéfice qu'on en peut tirer. L'enregistrement est bon, la chorale a quelque chose de net et d'enthousiaste qui tranche sur le romantisme trop fréquent des grands chœurs orthodoxes, les solistes sont remarquables. L'impression très prenante de *vie* est dûe, pour une part, à la prise de son qui nous mêle au chœur des fidèles et nous rapproche des officiants, à la première place devant l'iconostase. (Une seule réserve dans le domaine technique : les finales du chœur sont altérées par des résonnances aigües métalliques qu'il aurait fallu veiller à supprimer). Enfin ce n'est pas le moindre mérite de cette réalisation que de nous offrir des chants *traditionnels* des paroisses grecques, en faisant la place très large aux *mélodies byzantines authentiques* chantées par les solistes *(tropaires, kondakes)*, sans pour autant éliminer quelques chants harmonisés plus tardivement, mais qui, de fait, sont utilisés dans les célébrations paroissiales (*kyrie eleison, alleluia*, hymnes). Il faut entendre les extraordinaires mélopées de ces tropaires d'un pouvoir expressif bouleversant, comme aussi la déclamation solennelle de l'épître, par exemple, où la diction et le chant s'associent pour faire partager à toute l'Eglise la conviction du ministre lecteur.

Il n'est plus besoin de dire la perfection des enregistrements du *Studio SM*, puisqu'elle est de rigueur dans toutes ses productions. L'ambiance de ce *Vendredi-Saint* est admirablement rendue. Nous ne sommes plus dans l'action, les dialogues et la *proclamation* de la liturgie catéchétique. Nous voici admis à suivre cette longue *méditation*, paisible et remplie d'espérance, sur le mystère du Christ endormi au tombeau, comme si nous venions d'entrer dans l'église et restions au bas de la nef ; telle est l'impression que donne une prise de son qui situe un certain éloignement des officiants et des chœurs. Ce bel et long office de l'Epitaphios (partiellement enregistré) comporte plusieurs stances d'un grand poème sur la mort du Christ qui annonce déjà le triomphe de la résurrection. Le chœur (en grec) et le soliste (ici en arabe) alternent. Ce sont des moments de grande intensité spirituelle, où la foi du chrétien se trouve exprimée avec une rare sensibilité par les admirables mélodies originelles du rite byzantin. De la même manière on est saisi par la simplicité du chant qui forme les « préliminaires » de cet office, un grand chœur mixte à l'unisson encadrant la prière du soliste qui lance sa voix à découvert sans même le soutien habituel de cet « *ison* » (note de base émise par le chœur à bouche fermée) qu'on rencontre généralement dans les tropaires. La même structure se retrouve vers la fin de l'office dans l'*evloghitaria* de la Résurrection, avec ses alleluia du soliste auxquels répondent ceux du chœur à l'unisson.

Grand Requiem orthodoxe — Cantiques à la Ste-Vierge, par les chœurs de F. Potorjinski. 33 t. 30 cm., *Club National du Disque* (33 r. du Louvre, Paris) *CND* 39.

L'interprétation est égale à la réputation des chœurs de F. Potorjinski et de leurs précédents enregistrements (notamment les *Vêpres et Matines, SM* 33-27). La réalisation technique est satisfaisante, mis à part quelques bruits de surface. Une notice donne des éléments historiques sur les origines du chant liturgique *en Russie* et relate, curieusement, le témoignage enthousiaste du romantique BERLIOZ sur les grandes compositions polyphoniques de BORTNIANSKY, dont on sait qu'il est en réalité représentatif de la corruption occidentale du chant liturgique en Russie au XVIIIe et au XIXe siècle (cf. son *Concerto de Noël* sur disque *SM* 45-19, par le quatuor Kedroff, caractéristique de ce style italianisant et concertant). L'Office des morts qui nous est donné ici aurait gagné à être dépouillé de ces excès de l'harmonisation. La deuxième face rassemble divers chants populaires ou cantiques de diverses régions ou traditions de Russie en hommage à la Vierge Marie.

Chants de la liturgie slavonne, par les moines bénédictins de l'Union à Chevetogne. 33 t. 25 cm., *Harmonia Mundi HMA* 25.127.

Simple choix « assez représentatif de ce que chante un chœur monastique russe », nous dit-on. L'enregistrement est bon, les voix homogènes et très recueillies ; mais la plupart des pièces sont harmonisées, suivant l'évolution générale du chant de l'Eglise russe (mais, parait-il, « les moines ne sont jamais allés aussi loin que certaines chorales paroissiales » !). Chaque pièce prise isolément « passe » très bien, grâce à la qualité de la prière qui la soutient ; écoutées à la suite, elles laisseraient une impression de monotonie. A noter un beau répons du *grand prokimenon* sur des versets du Ps. 140, avec l'alternance d'un soliste et du chœur qui reprend le premier verset en refrain.

R.G.

« VERBUM CARO » — 1er Trimestre 1960 - N° 13 — LES PRESSES DE TAIZÉ
(N° Immatriculation C.P.P. 33.505)

In memoriam

Dom Lambert Beauduin est décédé paisiblement, dans son Monastère de Chevetogne, au début de cette année.

Dom Lambert était un grand moine. Possédé par un immense amour du Christ, il rayonnait d'une joie communicative, riche d'une vie de prière et d'une grande humanité. Dans ses moments de silence, on le sentait en dialogue avec Dieu.

Tout à coup, sortant d'une méditation brève, il pouvait poser à brûle-pourpoint à son interlocuteur une question aussi inattendue que : « Tu l'aimes vraiment le Christ ? » *En effet, il vivait familièrement avec Dieu et avec les êtres qu'il rencontrait, et qu'il tutoyait volontiers subitement.*

Il était un grand liturgiste. Il n'est pas possible d'exprimer en quelques lignes tout ce que lui doit le renouveau liturgique. Il connaissait par la science liturgique et par la vie de prière ce qui est authentique dans la piété chrétienne, et son effort consistait à toujours tout centrer sur l'essentiel : l'adoration du Père, du Fils et de l'Esprit saint, l'eucharistie du Seigneur.

Il était un grand œcuméniste. Fondateur du Monastère de Chevetogne, où sont célébrés les rites romain et byzantin, il a marqué de son influence irénique tous ceux qui l'ont rencontré. L'abbé Paul Couturier lui-même a été dirigé par lui vers l'apostolat et la prière pour l'unité.

Il était un ami très fidèle et très humain. Que de fois avons-nous ri ensemble de certaines misères ecclésiastiques que dans sa bonté il ne pouvait juger sévèrement, car il aimait trop l'Eglise pour la confondre avec les individus qui en déforment le témoignage, et il aimait trop ses frères chrétiens pour les accuser.

L'annonce du Concile par le Pape Jean XXIII a été pour lui une grande joie et il disait à ses confrères qu'il fallait tout laisser pour ne penser qu'à la préparation de ce grand événement, dont il espérait tant. Il vient de tout laisser lui-même pour ne plus que prier dans le Christ, afin que tous soient un.

Communauté de Taizé.